CENTRE DE PASTORALE LITURGIQUE

LA MAISON-DIEU

Property of
CBDP
Please return to
Graduate Theological
Union Library

LES ÉDITIONS DU CERF
29, boul. Latour-Maubourg, Paris-7e

nov. 21-
24
1950

Cum permissu superiorum.

D. L., 2e trimestre 1950. — Imprimeur, n° 564.

LA MAISON-DIEU

Cahier n° 21

SOMMAIRE

Le trésor de l'Office divin

Vers une réforme du Bréviaire

On parle beaucoup de réformer le Bréviaire. Mais n'importe-t-il pas d'abord de connaître ses origines, sa structure, ses richesses ? Une réforme durable et vivante doit s'inscrire dans la ligne de la tradition. La première section de ce cahier cherche à mettre en lumière les éléments majeurs, les valeurs essentielles de l'office divin. Les études dont elle se compose ne sont ni des recherches archéologiques entreprises pour elles-mêmes ni des raffinements d'érudits. Le lecteur attentif s'apercevra que la seconde section de ce cahier, davantage tournée vers l'avenir et vers la pratique, n'aurait pas grande valeur si elle ne s'appuyait sur ces fondations.

Si le père de famille tire de son trésor, indéfiniment, des richesses nouvelles, c'est parce qu'il n'a pas commencé par jeter au rebut les anciennes.

I. L'OFFICE TEL QU'IL EST

O. Rousseau, O.S.B. *Le prêtre et la louange divine.* 7

1. Le clergé député pour la louange. — 2. Bréviaire et célibat. — 3. La psalmodie ininterrompue. — 4. Le Psautier, résumé des Écritures. — 5. Louange du ciel et de la terre. — 6. L'office et la messe.

343146

I.-H. Dalmais, O. P. *Origine et constitution de l'Office* 21

I. Formation de l'office monastique, 25. — II. L'office ecclésiastique, 31. — III. Fusion des deux traditions, 35.

J. Daniélou, S. J. *Les Psaumes dans la liturgie de l'Ascension* 40

Comment les Pères percevaient la valeur christologique des Psaumes.

Alcuin. *De l'usage des Psaumes dans les diverses circonstances de la vie* 57

Comment le Moyen-Age savourait l'inépuisable richesse religieuse du Psautier.

J. Leclercq, O.S.B. *L'Office divin et la lecture divine.* 60

Le problème : les difficultés du Bréviaire. I. Le Bréviaire a pour complément la lecture de l'Écriture sainte, 61. — II. La lecture de l'Écriture sainte a pour complément le Bréviaire, 67. — Conclusion : l'unité retrouvée.

L. Beauduin, O.S.B. *Le culte des saints dans la liturgie* 71

Peut-on arrêter le foisonnement du Sanctoral, et sauver la primauté des mystères du Christ, selon l'esprit de la réforme de Pie X ?

J. Casper, (trad. M.-A. de Sugar) *Les heures canoniales dans les rites orientaux* 82

Une riche étude de liturgie comparée : si nous confrontons à notre office ceux de l'Orient, si mal connus, nous découvrirons bien des aspects inaperçus du mystère des heures et de l'appropriation des Psaumes.

II. VERS UN OFFICE MEILLEUR

P.-M. Gy, O. P. *Projets de réforme du Bréviaire* 110

De nombreux projets sur le papier. Mais nous, sommes-nous prêts ?

A.-G. MARTIMORT. *L'obligation de l'Office* 129

1. De l'office comme obligation conventuelle ou chorale, 130. — L'obligation personnelle des membres d'un convent ou chapitre, 135. — 3. L'obligation de l'office divin pour les clercs bénéficiers, 137. — 4. L'obligation de l'office divin pour les clercs *in sacris*, 141. — 5. Raisons justifiant un changement d'office, 144. — 6. Motifs excusant de l'obligation, 147.

A.-M. ROGUET. *Pour une récitation savoureuse du Bréviaire* 154

Moins de recettes pour une récitation pieuse, que la description d'une attitude vraie, en face de la première obligation du prêtre.

H.-R. PHILIPPEAU. *Simples conseils pour la récitation collective de l'Office divin « extra chorum »* 169

Un directoire pratique pour des célébrations que l'on voit avec joie se multiplier.

St PIERRE DAMIEN. *« Dominus vobiscum »*..... 174

Cette réponse à un ermite du XI^e^ siècle concerne aussi le prêtre du XX^e^, qui récite si souvent son office dans la solitude.

La conclusion d'un poète 182

PAUL CLAUDEL. *L'offrande du Temps* 183

BIBLIOGRAPHIE

I. **L'Office et les Psaumes,** par P. LAFÉTEUR, O. P. 186

Le Bréviaire romain latin-français (TH. PATFOORT), 194. — *L'Office divin de chaque jour* (I.-H. DALMAIS), 196.

II. **La Bible,** par I.-H. DALMAIS 198

III. Comptes rendus

Les Compagnons de Notre-Dame : *La Pâque du Seigneur*, 201. — C. H. Roberts et Dom Capelle : ... *Deêr Balizeh Papyrus...*, 202. — E. Mercenier : *La prière des Églises de rite byzantin*, II, II, 203 (I.-H. Dalmais). — B. H. Heim : *Coutumes et droits héraldiques de l'Église*, 204 (H.-R. Philippeau). — Th. Klauser : *Der Ursprung der bischöflichem Insignien und Ehrenrechte*, 205 (D.-M. Jacquemin).

Ouvrages reçus par la Rédaction en 1949 207

LE PRÊTRE ET LA LOUANGE DIVINE

Tandis que le simple fidèle est limité dans son obligation à la sanctification du dimanche et peut pleinement vaquer les autres jours à toutes sortes d'œuvres serviles, le prêtre a, en plus de l'exercice de son sacerdoce, une fonction sacrée quotidienne insérée dans son labeur. Retenu par son Ordre au-dessus du profane, il est en même temps voué à la louange. *Dominus pars*. La récitation du Psautier intégral est devenue son « office », réparti par la sagesse de l'Église sur les sept jours de la semaine, et cette obligation lui est comptée comme grave.

Depuis son entrée dans les Ordres majeurs, le clerc, suivant notre discipline, est tenu à la récitation du Psautier. Toute sa vie durant, cette obligation nouvelle viendra le tenir perpétuellement en haleine. Après vingt ans, il aura dit le Psautier mille fois; après quarante, deux mille fois; après soixante — et ceux qui y parviendront ne sont tout de même pas si rares —, trois mille fois. Quel est le livre qu'un homme lit trois mille fois dans sa vie? Et cependant y en a-t-il un aussi peu connu de la plupart de nos prêtres que le Psautier?

Texte d'un autre âge, prière gâtée par la routine, la récitation labiale, un trop ingénieux blocage des heures, la distraction et le psittacisme, occupation rapide des moments perdus, perpétuel cauchemar pour beaucoup de prêtres plongés dans l'action, le Bréviaire est, hélas! tout cela. Il est pourtant aussi la seule prière commune que l'Église impose quotidiennement à son clergé, la seule à laquelle elle tienne, en définitive, car c'est *sa* prière, et dont elle affirme implicitement le caractère absolu dans l'ordre de la louange. Sans doute, ce qu'on appelle « Bréviaire » comprend d'autres oraisons que

les versets des psaumes. Mais il est certain que le fond même de l'office divin est composé des psaumes et des cantiques de l'Écriture, les autres parties n'étant en somme que les motifs destinés à les agrémenter et à les mieux faire savourer.

Quelle gageure pour beaucoup que de voir mettre ainsi entre les mains d'hommes d'aujourd'hui cette psalmodie vieille de tant de siècles, si peu intelligible quelquefois, si longue et d'apparence si peu variée! Il n'est pas rare que l'on entende des plaintes à ce sujet, et que l'on souhaite voir notre clergé, débordé de besogne, délivré au moins partiellement de cette obligation pesante.

D'autre part, chacun se rend compte de ce que quelque chose de grand se cache derrière cette consigne haute et lointaine. Il n'est pas jusqu'aux rationalistes du siècle dernier qui ne s'en soient laissés impressionner. L'un d'eux a fait jadis remarquer, avec une nuance de superstition, que Lamennais et Döllinger, qui en avaient été dispensés, avaient tous deux apostasié et quitté l'Église.

D'où vient l'importance que l'Église attache à cette obligation qu'elle impose à son clergé?

1. Le clergé, député pour la louange

La plupart de nos théologiens et liturgistes, quand ils doivent expliquer cette grave fonction cléricale, recourent volontiers à l'idée de la « députation[1] » : les clercs, comme les lévites de l'ancienne Loi, sont choisis par Dieu pour le divin service; ils représentent toute l'Église et en constituent comme la portion la plus noble, celle qui pénètre dans le sanctuaire et que depuis des siècles on nomme « la hiérarchie ». Ils sont comme « députés » par l'Église pour accomplir, devant la face du Très-Haut, l'œuvre de la louange que les hommes, en tant que créatures, doivent à leur Créateur. Le Christ a « confié à son Église le soin de prier et de louer Dieu ». L'Église est en conséquence « établie d'office » comme « ministre du

1. Cf. C. Callewaert, *De Sacra Liturgia universim* (Bruges, 1933), nn. 24 et ss.; *De Breviarii Romani Liturgia* (*ibid.*, 1931), n. 205.

culte public divin », et cette fonction, elle l'exerce par la députation de ses ministres, qu'elle délègue « pour offrir, dispenser les saints dons, bénir, prier, pour louer Dieu et sanctifier les fidèles[2] ». Le prêtre et ses ministres agissent donc dans les actes de leur fonction sacrée « *in persona Christi* » et « *in persona Ecclesiae* », et la louange divine est dans le rayonnement de leur action hiérarchique. En plus, disent ces auteurs, « l'Église députe pour offrir l'office canonial certaines autres personnes — même des moniales — qui, en raison d'un bénéfice ecclésiastique ou de la profession religieuse dans un ordre choral, sont liées à son service[3] ».

Cette explication, si vraie qu'elle soit, nous paraît insuffisante. La fonction liturgique de la louange pour le clerc et le prêtre plonge ses racines dans un terrain beaucoup plus profond que celui des raisons « juridiques », même d'un juridisme ecclésial. Elle atteint la substance même du mystère de l'Église. De même que dans l'intelligence de sa vocation sacerdotale, ou même de sa simple vocation de baptisé, le chrétien doit absolument dépasser sa conscience psychologique, qui dans le monde de la foi ne lui apporte rien, ainsi, dans la pénétration du mystère de sa louange, le prêtre devra dépasser la notion toute sociale d'un « mandat ». Le singulier amalgame que fait la phrase que nous venons de citer entre le clergé, les chanoines prébendés, les religieux choristes et les moniales — amenés tous deux ici en « surnuméraires » — nous révèle assez bien le caractère artificiel de ce raisonnement. Pour pénétrer la profondeur de la louange ecclésiale, il faut absolument s'affranchir de ces catégories un peu scolaires et puiser aux données immédiates de la Tradition. Si l'appel à la fonction hiérarchique justifie le caractère officiel de la louange qui lui incombe, il ne donne nullement la raison de cette psalmodie quotidienne que l'Église d'Occident impose si rigoureusement à ses prêtres, de cette obligation toute « monastique » du Psautier récité intégralement en une semaine.

A preuve ce fait que le prêtre de l'Église orientale loue

2. Callewaert, *De Sacra Liturgia*, nn. 22 et 23.
3. *Ibid.*, n. 26.

et prie Dieu officiellement d'une façon beaucoup plus tempérée et n'en accomplit pas moins son « mandat » : il célébrera les vêpres aux vigiles des dimanches et des fêtes; peut-être dira-t-il tierce avant la liturgie dominicale : à cela pourra se borner son Psautier. S'il veut y joindre d'autres prières, liturgiques ou non, c'est en toute liberté qu'il le fera. Pas d'institution de chanoines dans cette Église pourtant si ancienne; elle n'en a jamais connu. L'office divin, dans sa plénitude, y est exclusivement l'apanage des moines.

2. Bréviaire et célibat

On n'explique que peu de chose, croyons-nous, de l'obligation cléricale de la louange quotidienne si on ne met celle-ci en regard d'une autre loi que l'Église impose à ses clercs en Occident : le célibat[4]. Ces deux *onera*, à première vue si disparates, se tiennent en réalité par un lien très étroit. Il ne suffira point d'expliquer ce fait d'une manière purement historique, ainsi que l'a fait jadis Mgr Duchesne : « L'obligation de l'office, comme celle du célibat, dit-il, est un legs de l'ascétisme au clergé. On peut même dire que, sur ces deux points, il s'est produit une sorte de concordat tacite. La popularité des parfaits, des continents, des hommes de Dieu, comme on disait, était et se maintint si grande qu'elle aurait pu mettre en question les titres du clergé à la direction des communautés chrétiennes si, sur les points principaux, le clergé ne s'était empressé d'adopter le programme des moines... Ainsi naquit pour le clergé l'obligation de célébrer dans les églises publiques, dans les cathédrales des villes et dans les églises paroissiales des campagnes l'office canonique de jour et de nuit[5]. » Cette explication toute matérielle, voire légèrement tendancieuse, ne donne pas la clef du problème. Pour résoudre celui-ci, il faut aller

4. On sait que dans l'Église orientale, aussi bien orthodoxe que catholique, le clergé séculier n'est pas tenu au célibat.
5. *Les Origines du culte chrétien* (Paris, 1920), p. 472.

beaucoup plus loin et se reporter à des notions théologiques fondamentales.

En parlant de la psalmodie des hommes et des anges, Origène a distingué un chant « qui convient aux hommes » et un autre « qui convient aux anges et à ceux, dit-il, qui sur la terre mènent une vie semblable à celle des anges[6] », allusion très nette à Matth., XXII, 30 : « Lors de la résurrection, les hommes ne prendront point de femmes ni les femmes des maris, mais ils seront comme les anges de Dieu dans le ciel. » Être « comme les anges dans le ciel », c'est n'avoir « ni femme, ni mari »; celui qui s'impose la loi du célibat par amour de Dieu ou celui dont l'exige l'Église pour le bien des âmes est *ipso facto* voué à la louange céleste, menant une vie semblable à celle des anges, et il doit chanter ici-bas l'hymnodie angélique. L'union entre ces deux états — louange angélique et célibat — a été interprétée par les premiers Pères comme une conséquence immédiate de la parole même du Christ, à laquelle ils ont voulu conserver son impérissable résonance. Idée toute spirituelle, qui s'est ancrée dans la conscience des chrétiens des premiers siècles, spécialement chez les moines du désert, où elle a laissé des traces profondes. Le moine, par son célibat, mène ici-bas une vie angélique et doit chanter, autant qu'il le peut, les saintes louanges. La « vie angélique » est également l'apanage du clergé quand l'Église lui impose de garder le célibat. La ténacité que celle-ci met à exiger de lui l'intégrité de la louange psalmodique s'explique en raison de cette tradition presque aussi vieille que le christianisme. C'est au désert qu'il faut aller pour le comprendre.

3. La psalmodie ininterrompue

On a dit de l'assimilation de la vie ascétique à celle des anges, notamment sous le rapport du célibat et de la chasteté, que c'était « un lieu commun de toute la patristique[7] ». En effet, les textes sont nombreux, et on pour-

6. *Selecta in Psalmos*, *P. G.*, XII, 1628.
7. Plus et Rayez, art. *Chasteté* dans le *Dictionnaire de Spiritualité*,

rait en citer beaucoup. Saint Jean Chrysostome disait des moines qu' « ils ont choisi une vie toute céleste, ne différant en rien des anges[8] ». Cassien fait dire à l'Abbé Germain, de leur vie, qu'elle est « *non humanae neque terrenae sed plane caelestis atque angelicae castitatis*[9] ».

C'est, autant que par leur chasteté, par leur assiduité à la louange que les moines mènent une vie angélique. Dans ses *Vitae Patrum*, Rufin dit du moine Hor et de ses compagnons que lorsqu'ils s'assemblaient à l'église, « on aurait dit des *chœurs d'anges* tout resplendissants dans leurs habits et dans leurs âmes. *Semblables aux vertus célestes*, ajoute-t-il, ils paraissaient veiller en chantant les hymnes et en adressant des louanges à Dieu[10] ». Saint Athanase, dans la vie de saint Antoine, s'était exprimé presque de la même manière : « Il y avait dans les montagnes des monastères qui étaient comme autant de temples remplis des *chœurs divins* de ces personnes qui passaient leur vie à chanter des psaumes[11]. » La pensée des anges était à ce point mêlée aux préoccupations des solitaires et à leur psalmodie que c'est un ange de Dieu qui vint enseigner à saint Pacôme le nombre des psaumes qu'il faut chanter chaque nuit, initiant ainsi la première règle monastique à la coutume des douze prières ou psaumes des nocturnes, coutume qui subsiste encore aujourd'hui[12].

Les anciens écrits monastiques nous rapportent que la journée du solitaire était sanctifiée par la récitation intégrale du Psautier. Plusieurs psalmodiaient nuit et jour. « Quand j'étais jeune, disait l'Abbé Isidore, et que je m'asseyais dans ma cellule, je ne comptais pas les psaumes que je disais pour le service de Dieu, car la nuit et

col. 780. — Ces auteurs font remarquer que, en rigueur de terme, la chasteté n'est pas une vertu angélique, mais au contraire « spécifiquement humaine », l'ange, n'ayant pas de corps, « n'a pas à régler la domination de ses sens » (*ibid.*). Cependant la tradition est unanime à appeler cette vertu « angélique », et il faut en chercher la raison dans la parole du Christ citée plus haut, *sicut angeli in caelo*, que les anciens ont toujours considérée avec un souverain respect.

8. *Apologie de la vie monastique*, *P. G.*, XLVII, 366.
9. Coll. XIII, ch. XV; *P. L.*, XLIX, 895.
10. *Histor. Monachorum*, *P. L.*, XXI, 407.
11. *P. G.*, XXVI, 908.
12. *Vita Pachomii*, c. XXII; *P. L.*, LXXIII, 243.

le jour se passaient pour moi à psalmodier[13]. » Rufin nous rapporte qu'un de ces pieux ascètes « était en proie à la chaleur du divin désir au point que, toujours occupé à louer Dieu, il n'arrivait pas à se rassasier jour et nuit d'hymnes et de psaumes[14] ». Autant de textes qui rappellent singulièrement la louange ininterrompue (ἀκαταπαύστοις στόμασι) que les liturgies orientales attribuent aux anges dans le chant du *Sanctus* des anaphores eucharistiques, le *sine fine dicentes* de notre préface latine. Beaucoup de solitaires n'auraient pas achevé leur journée sans avoir récité tout le Psautier. Quelques Frères, racontent les *Verba Seniorum*, qui avaient été visiter un vieillard, récitèrent tout le Psautier avant de manger la nourriture que l'un d'eux avait préparée. Ils furent tellement pris par leur sainte fonction que, entremêlant leurs psaumes de leçons des prophètes et d'autres livres de l'Écriture, ils laissèrent passer la fin du jour, la nuit entière et une partie de la journée suivante sans s'en apercevoir, oubliant de manger[15]. La Règle bénédictine (c. XVIII) a ramené, comme à regret (*nos tepidi*, dit saint Benoît), la récitation du Psautier à une semaine, et elle a été suivie par tout l'Occident. L'Orient s'est finalement rangé à une pratique analogue. L'intervalle entre deux dimanches — le dimanche étant le « jour du Seigneur » et « le jour du soleil » — pouvait à la rigueur se substituer à la journée de vingt-quatre heures[16] dans l'établissement de la « mystique » du Psautier.

Mais la vraie tradition primitive était de redire à Dieu, chaque fois que reparaissait l'astre du jour, la louange psalmodique tout entière. Un ascète se serait cru indigne de sa tâche s'il n'avait épuisé son Psautier dans le temps où le soleil a révolu son parcours pour la gloire du Créateur. Le cycle de la louange quotidienne accompagnant la révolution diurne du soleil était la manière parfaite de

13. *Vitae Patrum*, V, XI, 17; *P. L.*, LXXIII, 935.
14. *Histor. Monachorum*, *P. L.*, XXI, 404.
15. *Verba Seniorum*, *P. L.*, XXI, 742. Sur l'usage du Psautier quotidien en Occident, cf. D. MARTÈNE, *Regula commentata*, *P. L.*, LXVI, 473.
16. Cf. D. J. HILD, *Dimanche et Vie pascale* (Turnhout, 1949), p. 32. La proposition faite récemment de répartir sur deux semaines le psautier pour les prêtres ne reposerait plus sur une base traditionnelle.

faire écho à l'éternelle louange de la cour céleste. Rattacher les éléments des mystères chrétiens au mouvement circulaire des astres, selon l'année solaire, les mois de la lune ou le cycle quotidien, c'était, selon les anciens Pères, pour qui le cercle et son mouvement étaient la figure parfaite, celle de l'éternité, rejoindre les valeurs éternelles en des projections assimilables à notre matérialité[17].

4. Le Psautier, résumé des Écritures

De même que le psaume 1 proclame bienheureux l'homme « qui médite jour et nuit la Loi du Seigneur », c'est-à-dire la sainte Écriture, ainsi l'idéal, la béatitude du moine était de passer le jour et la nuit dans la louange. A cet effet, les premiers Pères se plaisaient à souligner la concordance entre l'Écriture et le Psautier, celui-ci étant comme le résumé de celle-là.

Saint Athanase nous a conservé, dans sa célèbre lettre à Marcellin, une technique de la récitation du Psautier en usage chez les ascètes du désert qui contient précisément cette interprétation de la psalmodie : « J'ai rencontré un jour, dit-il, un vieux moine très zélé, et je veux te communiquer ce qu'il me dit du saint Psautier, qu'il avait du reste toujours en main. Voici ses paroles :

> Toutes nos saintes Écritures, ô mon fils, aussi bien celles de l'Ancien que du Nouveau Testament, sont divinement inspirées et utiles pour enseigner, ainsi qu'il est écrit. Mais le Livre des Psaumes a quelque chose de particulier pour celui qui veut y prêter attention. Chaque livre de l'Écriture, en effet, nous apporte et nous explique un message propre. Ainsi le Pentateuque, l'origine et les gestes des patriarches, la sortie d'Égypte et les prescriptions de la Loi; la trilogie qui suit, le par-

17. Cf. Thomassin, *Dogmata theologica*, I, pp. 417-418. — Callewaert prend soin de le faire remarquer : « Est igitur officium quotidianum quasi vinculum quoddam cum aeternitate » (*De Breviario*, n. 221 coll.). Il cite un texte de saint Augustin qui tempère par sa discrétion ce qu'une interprétation trop matérielle de la théorie des Pères des déserts pourrait objecter : « Non solum vox tua sonet laudes Dei, sed opera tua concordent cum voce tua. Cum voce cantaveris, silebis aliquando; vita tua sic canta ut numquam sileas ! » (*Enarrat. in Ps.* 146, 2).

tage des terres, les gestes des Juges et la généalogie de David; les Livres des Rois et des Paralipomènes, l'histoire des rois; Esdras, la fin de la captivité, le retour du peuple et la reconstruction du temple et de la ville; les prophètes annoncent l'avènement du Sauveur, adressent des avertissements au sujet des commandements, des réprimandes contre les pécheurs et des prophéties sur les Gentils. Mais le Livre des Psaumes les contient tous comme en un jardin, et *les chante*[18].

Suit alors la liste méticuleuse de tous les psaumes, établie suivant ce principe.

Les psaumes sont donc, d'après le saint vieillard d'Athanase, un résumé de toute l'Écriture transformée en louange et que le solitaire pourra, dans son élan, faire monter chaque jour vers Dieu comme un sacrifice de reconnaissance pour le bienfait de la sainte Parole, *sacrificium laudis*. La même idée sera reprise par saint Basile dans son homélie sur le psaume 1 :

Toute Écriture est divinement inspirée et utile... et nous pouvons y choisir chacun les remèdes à nos propres maux. Autre chose est l'enseignement des prophètes, autre chose celui des Livres historiques, autre chose les Lois, autre chose encore les exhortations morales des Proverbes. Mais le Livre des Psaumes contient à lui seul tout ce qui est utile dans les autres livres; il annonce les choses à venir; il remémore les faits historiques, il expose les lois de vie, il enseigne ce qu'il faut faire. Il est en un mot comme un trésor commun de toute bonne doctrine... Et il agrémente tout de la douceur de son harmonie[19].

Cette manière de comprendre le Psautier, qui avait été popularisée dans le monde latin par la traduction de Rufin du Commentaire de saint Basile, avait tellement frappé les anciens par son ingéniosité qu'elle a été reproduite en tête des *Enarrationes in Psalmos* de saint Augustin par les auteurs du moyen âge, au point qu'on a cru longtemps que ce prologue était du Docteur d'Hippone[20].

18. *P. G.*, XXVII, 12.

19. *P. G.*, XXIX, 210-211. — Même chose chez Diodore de Tarse. Cf. *Rech. de Sc. rel.*, 1919, p. 83.

20. « Augustino in editis olim tributus, sed non in omnibus manuscriptis repertus. Ipsa est Basilii ad ejus Commentarium in Psalmos » (Note des Mauristes, *P. L.*, XXXVI, 63).

Il n'en reste pas moins que le Psautier « résumé des Écritures » a dû être très en vogue au moyen âge et qu'il a été une des clefs les plus usitées pour réciter avec fruit l'office divin. Bossuet l'a répété substantiellement encore, en insistant en plus sur l'idée messianique : « Les psaumes, a-t-il dit, sont un Évangile de Jésus-Christ *tourné en chants*, en affections, en actions de grâces et en pieux désirs[21]. »

Chez les anciens, cette idée revêtait une importance particulière, étant donné les idées du temps. L'Écriture représentait la totalité de la sainte doctrine, la « théologie » proprement dite; et les psaumes, la résumant et la transformant en louange, épuisaient pour ainsi dire toute la prière d'adoration et d'action de grâces à laquelle on vaquait pleinement en les récitant.

Aussi bien, lorsque le pape Pie X voulut remettre devant les yeux de son clergé les grands principes traditionnels de la récitation du Psautier à l'occasion de la réforme du Bréviaire, n'a-t-il rien trouvé de mieux que de reprendre tous les enseignements des Pères que nous venons de citer et de les joindre aux textes de l'Écriture qui insistent sur l'ininterruption de la louange.

> C'est un fait constant, disait-il, que les psaumes, écrits sous l'inspiration divine, n'ont pas seulement dès les origines de l'Église contribué merveilleusement à nourrir la piété des fidèles, qui offraient *sans cesse à Dieu un sacrifice de louange, c'est-à-dire le fruit de lèvres qui célèbrent son nom* (Hebr., XIII, 15), mais qu'en outre ils ont, suivant un usage déjà en vigueur sous l'ancienne Loi, tenu une place marquante dans la sainte liturgie et l'office divin. De là s'est formée, suivant le mot de saint Basile, cette *voix de l'Église*, cette psalmodie, *fille du cantique de louange* (ainsi que s'exprime notre prédécesseur Urbain VIII) *qui retentit sans interruption devant le trône de Dieu et de l'Agneau*, et qui, suivant la pensée de saint Athanase, enseigne aux hommes, et notamment à ceux qui sont voués au culte divin, *la manière dont il faut louer Dieu et dans quels termes ils peuvent le célébrer dignement*[22].

C'était bien là la meilleure manière de faire valoir aux

21. Élévations sur les Mystères, X^e^ sem., 3^e^ élév.
22. Bulle *Divino Afflatu* du 1^er^ novembre 1911.

yeux du clergé la qualité « sacrée » de leur fonction laudative dans l'Église — sacrée : séparée du profane et entièrement tournée vers Celui qui est le « Seul Saint ».

5. Louange du ciel et de la terre

Il faut revenir sur l'expression d'Urbain VIII citée par Pie X : « *Vox Ecclesiae, hymnodiae filia, quae canitur assidue ante sedem Dei et Agni.* » C'est le prophète Isaïe qui, au chapitre VI de sa prophétie, nous a donné les éléments de notre grande louange psalmodique. « L'année de la mort du roi Ozias, je vis le Seigneur assis sur un trône très élevé, et les pans de sa robe remplissaient le temple. Des séraphins se trouvaient au-dessus de lui; ils avaient chacun six ailes : deux dont ils se couvraient la face, deux dont ils se couvraient les pieds, et deux dont ils se servaient pour voler. Ils criaient l'un à l'autre et disaient : Saint, Saint, Saint est le Seigneur des armées, toute la terre est remplie de sa gloire. »

Ce texte magnifique est repris dans toutes les anaphores de nos liturgies eucharistiques. Mais l'Église lui a ajouté une parole qui en change profondément la teneur. Le prophète ne voyait la majesté de Dieu que dans le Temple : la terre seule lui apparaissait remplie de sa gloire. L'Église, elle, communie à la louange céleste, à la liturgie céleste. Ce n'est plus le Temple terrestre seul qu'elle voit, mais « le ciel et la terre » remplis de cette gloire : « *Pleni sunt cœli et terra gloria ejus*[23]. » Dans l'ancienne Loi, la louange de la terre ne faisait pas écho à celle du ciel. La muraille du paradis, fermée depuis le péché, n'avait pas encore été ouverte par le Christ. Pas de communication entre le ciel et la terre. La voix de la synagogue n'était pas encore celle de l'Église, elle n'était pas « la fille de l'hymnodie qui se chante devant le trône de Dieu et de l'Agneau ».

Avant de briser les portes du ciel pour nous inonder de la lumière d'en haut, le Christ avait dû briser d'autres

23. Cf. le magnifique développement que E. Peterson a fait de cette idée dans *Das Buch von Engeln* (Leipzig, 1935), ch. II.

portes, celles de l'enfer. Il est étonnant de constater comment, dans les anciennes liturgies, le texte du psaume XXIII : « *attollite portas, principes, vestras, et elevamini, portae aeternales : et introibit Rex gloriae* » est appliqué également à la descente du Christ aux enfers et à son Ascension au ciel. De part et d'autre, ce sont les anges qui « ouvrent les portes ». « Quand le Christ, roi de gloire, fut entré en guerrier dans les enfers, dit un vieux texte de la liturgie gallicane, et que les chœurs des anges eurent ouvert les portes du prince des ténèbres[24]... » « Le Seigneur est monté aux cieux, chante la liturgie grecque, ... l'Esprit-Saint donne cet ordre à tous ses anges : Élevez vos portes, princes, battez des mains... parce que le Christ est monté[25]. » La victoire du Christ sur le péché et sur la mort nous a rouvert les portes du ciel. La brèche qu'il fit en remontant reste béante; les harmonies célestes parviennent jusqu'à nous. Et les anges, occupés dès alors à chanter sa victoire, sont unis, dans la même louange, dans un même concert, aux hommes rachetés. Notre chant est par conséquent une acclamation de triomphe envers le Christ Rédempteur; notre psalmodie est dorénavant dirigée vers ce terme, et nous nous associons par elle à la glorification de la cour céleste entrevue par saint Jean dans sa vision de Patmos : « L'Agneau *qui a été immolé* est digne de recevoir la puissance, la richesse, la sagesse, la force, la gloire, l'honneur, la bénédiction. Et toutes les créatures qui sont dans le ciel et sur la terre et sous la terre et dans la mer... je les entendis qui disaient : A celui qui est assis sur le trône et à l'Agneau, louange, honneur, gloire et puissance dans les siècles des siècles » (Apoc., v, 12-13).

6. L'office et la messe

Bernold de Constance (XI[e] siècle) a fait remarquer dans son *Micrologue* que la messe de chaque fête « informe »

24. Thommasi-Vezzosi, *Op. omn.*, t. V, p. 86.
25. Idiomèle des vêpres de l'Ascension, *Pentecostarion*, éd. rom., p. 307.

les autres offices du même jour : « *Missa in quolibet festo reliqua solet informare officia*[26]. » Les rubricistes ont souvent commenté ce texte en expliquant l'influence du missel sur le Bréviaire au point de vue du degré des fêtes, de la place des heures, de l'identité des oraisons, etc. Le même principe vaut également dans l'ordre théologique. Depuis que le Christ est remonté au ciel par sa glorieuse Ascension et que nous avons « un grand Prêtre qui a pénétré les cieux, toujours vivant pour intercéder pour nous » (Hébr., IV, 12; VII, 25), la louange est concentrée autour du trône de ce Pontife glorieux, à qui sont chantées « louange, honneur et gloire » (Apoc., V, 13).

Le Christ, en remontant au ciel, y a transporté son sacrifice glorifié, et c'est comme « Agneau qui a été immolé » qu'il est à présent l'objet des acclamations de la cour céleste. La louange prend désormais cette forme : elle est inséparable de la victoire du Christ, de la rédemption de l'humanité, du sacrifice de tous les temps et de tous les siècles. Louer Dieu, c'est désormais louer, dans le Père et l'Esprit-Saint, le Fils « *unigenitus, Jesus Christus, Agnus Dei, qui tollit peccata mundi, solus Sanctus, solus Dominus* », comme nous le chantons dans le *Gloria* de la messe.

Dès lors, tout le Psautier, qui, par la réalisation des prophéties messianiques si nombreuses qui y sont contenues, prend pour le chrétien un sens neuf de plénitude qui échappait aux Juifs, devient l'écho de la louange des chœurs angéliques autour du Christ Pontife glorieux. Il devient pour le prêtre la meilleure préparation au sacrifice eucharistique, comme il en est la meilleure action de grâces.

Dans la liturgie grecque, le chant du *Gloria* ou « Grande doxologie », cantique des anges par excellence, est situé tout à la fin de l'office matutinal appelé *Orthros*, à l'issue de la psalmodie ascendante des neuf cantiques de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui y sont encore chantés chaque jour dans leur paraphrase, vestige de l'ancienne psalmodie quotidienne. Ce cantique supra-humain et supra-prophétique de la louange des Vertus

26. *Micrologus*, ch. XLIII; *P. L.*, CLI, 1010.

célestes constitue pour ainsi dire la pierre d'attente du sacrifice eucharistique. Les liturgistes nous disent qu'il terminait autrefois l'office des laudes en Occident[27]. Il y servait de charnière entre la psalmodie et la messe. A l'opposé des Orientaux, qui l'ont conservé aux matines suivant l'ancienne coutume, nous l'avons accroché au sacrifice eucharistique lui-même comme partie importante de l'avant-messe aux jours de fête, où il rend témoignage de la louange psalmodique qu'il résume. Il est en effet comme le point d'insertion de l'office dans la messe, où viennent déferler au pied de l'autel, de toute leur impétuosité, les psaumes et cantiques que chaque prêtre, chaque moine, chaque moniale, composant pour sa part, comme une vibration de la voix de l'Épouse, émet dans sa récitation journalière.

Le Psautier intégral, dans sa récitation quotidienne ou hebdomadaire, est donc l'écho le plus parfait de l'hymnodie céleste que peuvent faire retentir ici-bas, devant le trône de « l'Agneau qui a été immolé » — et dont le sacrifice se renouvelle chaque jour à la messe —, ceux qui mènent parmi les hommes « la vie des anges ».

Dom O. Rousseau, O. S. B.

27. Cf. J. A. Jungmann, *Missarum Solemnia* (Vienne, 1948), p. 440. — C'est à la messe de la nuit de Noël qu'on en retrouve les traces les plus anciennes.

ORIGINE ET CONSTITUTION DE L'OFFICE

Il ne saurait être question en ces quelques pages de prétendre écrire l'histoire de la formation de l'office divin; trop de problèmes restent encore en suspens, trop d'hypothèses demeurent insuffisamment fondées. Au vrai, jusqu'au VIII[e]-IX[e] siècle, il s'agit plutôt de préhistoire, en ce sens que les textes liturgiques et les *Ordines* ne nous permettent pas de remonter au delà avec une absolue certitude. Pour les siècles antérieurs, le domaine de la conjecture fondée sur des textes occasionnels ou allusifs s'élargit de plus en plus. Seules des études comparatives, qui ne peuvent être entreprises avant le classement et la publication intégrale des documents postérieurs, permettront de reconstituer quelque jour avec vraisemblance l'écheveau dont nous commençons seulement à entrevoir la complexité : créations sporadiques, interférences, emprunts, interventions des théoriciens et interprétation plus ou moins accommodatrice de textes bibliques. Notre objet présent n'est que de fixer dans ses grandes lignes l'état actuel de nos connaissances et d'en dégager les leçons qu'il comporte sur la signification traditionnelle de l'office et ses normes essentielles.

On ne peut, avec une probabilité suffisante, parler d'office, c'est-à-dire de prières communautaires réglées par l'autorité ecclésiastique, avant le IV[e] siècle. Mais des textes assez nombreux, pour l'Afrique et l'Égypte notamment, permettent d'entrevoir les principes qui aboutiront par la suite, tant chez les moines que dans les églises, à la constitution d'un office proprement dit. Les Actes des Apôtres, déjà, mentionnent l'assiduité à la prière de la communauté de Jérusalem. Incidemment[1] on a l'occasion de si-

1. Actes, III, 1 et X, 9.

gnaler les prières de sexte et de none comme habituellement pratiquées par les apôtres. Saint Paul fait état de réunions en assemblée, par opposition à celles qui se tiennent privément, et c'est pour elles surtout qu'il est amené à légiférer[2]. La prière qu'il recommande n'est pas seulement individuelle, mais communautaire[3]. Au début du IIe siècle, Pline signalera les réunions hebdomadaires des chrétiens, à l'aube, pour chanter un hymne au Christ comme à un Dieu.

Mais il faut attendre le début du IIIe siècle pour rencontrer des textes nombreux et précis. Sans doute sont-ils localisés, mais c'est dans la proportion même des témoignages littéraires qui nous sont parvenus : groupe alexandrin de Clément et d'Origène, groupe africain de Tertullien et saint Cyprien. Le premier connaît de rares vigiles, dont la plus importante, la seule même qui soit, à ce qu'il semble, vraiment ecclésiale, est la nuit pascale[4]. Mais il s'attache surtout aux trois prières quotidiennes de tierce, sexte, et none. En homme positif, il les rattache d'abord au comput officiel marqué par les horloges publiques (*De orat.*, 23; *De jejunio*, 10), mais aussi et surtout à la tradition biblique (*Dan.*, VI, 11; cf. *De orat.*, 25; *De jejunio*, 10), aux souvenirs des Actes des Apôtres, à la louange de la Trinité, et enfin aux étapes de la Passion du Christ. Saint Cyprien (*De orat. dom.*, 34), reprend le même symbolisme. Il ne s'agit pas d'une prière publique, ni même officielle, mais d'une pieuse coutume. A Alexandrie, Clément ne mentionne que cette triple prière (*Strom.*, VII, 7), et Origène, qui vient confirmer cet usage, précise qu'on récite trois fois le jour la « Prière par excellence », c'est-à-dire le *Pater*[5] (*De orat.*, 12).

A Carthage, par contre, nous entendons parler, comme d'une chose allant de soi, de la double prière du matin et du soir. Prière obligatoire cette fois et peut-être officielle. Saint Cyprien semble bien témoigner que l'importance don-

2. I Cor., XIV, 28.
3. Eph., V, 19; Col., III, 16.
4. *Ad uxorem*, II, 4. Il est à noter que deux siècles plus tard saint Augustin considérera la nuit pascale comme l'origine de toutes les vigiles (Sermon 279, *P. L.*, 38, 1088).
5. C'est déjà l'usage prescrit par la Didachè (ch. VIII), antérieure d'au moins un siècle.

née à cette prière du matin et du soir est récente. Peut-être y a-t-il interférence entre la prière privée et les rites communautaires de l'eucharistie matutinale et de l'agape, qui seraient devenus plus fréquents. Peut-être aussi faudrait-il faire intervenir l'usage des réunions d'instruction avant le travail dont témoigne Hippolyte, et dont les homélies d'Origène à Césarée sont sans doute le fruit.

Nous avons réservé pour la fin le chapitre xxxv de la *Tradition apostolique*, partiellement conservée en latin dans le psalimpseste de Vérone. Dom Botte en a reconstitué l'ensemble grâce aux versions interpolées copte, arabe et éthiopienne. On ne peut donc affirmer avec une entière certitude que ce texte représente en tous ses détails l'original du III^e^ siècle. Tel quel, il est néanmoins un témoin incomparable. Il résume l'état de la tradition romaine au temps de Tertullien et, par le rôle qu'a joué la *Tradition* dans les codifications orientales des IV^e^ et V^e^ siècles, il a exercé une influence certaine, bien que difficile à détecter, dans la constitution définitive de l'office et en particulier dans la détermination des heures.

Que tous les fidèles, hommes et femmes, dès qu'ils s'éveillent de leur sommeil le matin, avant d'entreprendre quoi que ce soit, se lavent les mains et prient Dieu, puis qu'ils aillent à leurs affaires.

Cependant, s'il y a une instruction par la parole, que chacun préfère s'y rendre, considérant dans son cœur qu'il entend parler Dieu par la bouche de celui qui donne l'instruction. Car, quand il a prié dans l'assemblée, il est en état d'échapper à la malice du jour. Que celui qui craint Dieu considère que c'est une grande perte de ne pas aller là où on donne l'instruction, surtout s'il sait lire. Ou si le docteur est arrivé, que personne d'entre vous ne tarde à se rendre à l'assemblée, à l'endroit où on donne l'instruction. Alors il sera donné à l'orateur de dire ce qui est utile à chacun, et tu entendras ce à quoi tu ne pensais pas, et tu tireras profit de ce que l'Esprit-Saint te donnera par celui qui donne l'instruction. Ainsi ta foi sera affermie par ce que tu auras entendu. On te dira aussi ce que tu dois faire dans ta maison. Aussi, que chacun prenne soin de se rendre à l'assemblée, là où l'Esprit-Saint produit du fruit.

Le jour où il n'y a pas d'instruction, que chacun chez soi prenne un saint livre et y fasse une lecture suffisante de ce qui lui paraît profitable.

Si tu es chez toi, prie à la troisième heure et loue Dieu; mais si tu es ailleurs quand vient ce moment, prie Dieu dans ton cœur, car c'est à cette heure que le Christ a été cloué au bois. C'est pourquoi dans l'Ancien Testament la Loi ordonnait qu'on offrît à cette

heure les pains de proposition, comme symbole du corps et du sang du Christ, et qu'on immolât l'agneau sans raison qui était le symbole de l'Agneau parfait. Le Christ, en effet, est le pasteur et il est aussi le pain descendu du ciel.

De même prie encore à la sixième heure, car tandis que le Christ était attaché au bois de la croix, ce jour fut interrompu et il y eut une grande obscurité. Aussi, qu'à cette heure on fasse une prière puissante, à l'imitation de celui qui pria et obscurcit la création pour les Juifs incrédules.

Et à la neuvième heure, qu'on prolonge la prière et la louange, à l'imitation de l'âme des justes qui louent Dieu qui ne ment pas, qui s'est souvenu de ses saints et a envoyé son Verbe pour les éclairer. Car à cette heure le Christ, percé au côté, répandit de l'eau et du sang et, éclairant ce qui restait de ce jour, l'amena au soir. Aussi en faisant commencer un autre jour quand il commença à s'endormir, il donna une image de sa résurrection.

Prie également avant que ton corps ne se repose au lit. Vers le milieu de la nuit, lève-toi, lave-toi les mains avec de l'eau et prie. Si ta femme est présente, priez tous deux ensemble. Si cependant elle n'est pas encore croyante, retire-toi dans une autre chambre pour prier, puis retourne dans ton lit.

Ne sois pas paresseux pour la prière. Celui qui est dans les liens du mariage n'est pas souillé, car ceux qui ont été lavés n'ont pas besoin de se baigner de nouveau, parce qu'ils sont purs (Jn, XIII, 10). En te signant avec ton haleine humide et en saisissant ton souffle dans ta main, ton corps est purifié jusqu'à tes pieds. Car le don de l'Esprit et l'eau qui lave, quand on les offre d'un cœur croyant comme d'une source, purifient celui qui a cru. Il faut donc prier à cette heure, car les anciens de qui nous tenons cette tradition nous ont appris qu'à cette heure toute la création se repose un moment pour louer le Seigneur; les étoiles, les arbres et les eaux s'arrêtent un instant et toute la troupe des anges le sert et loue Dieu avec les âmes des justes. Aussi les croyants doivent-ils prendre soin de prier à cette heure. Rendant également témoignage de ceci, le Seigneur dit ainsi : « Voici qu'un cri se fit entendre au milieu de la nuit; on disait : Voici l'époux qui vient; levez-vous pour aller à sa rencontre » (Matth., XXV, 6). Et il conclut en disant : « A cause de cela, veillez, car vous ne savez pas à quelle heure il vient » (XXV, 13).

Vers le chant du coq lève-toi encore et fais de même, car à cette heure, tandis que le coq chantait, des fils d'Israël ont renié le Christ que nous avons connu par la foi, dans l'espérance de la lumière éternelle à la résurrection des morts, les yeux fixés sur ce jour. Ainsi donc, vous tous qui êtes fidèles, faisant cela et en gardant le souvenir, vous instruisant mutuellement et donnant l'exemple aux catéchumènes, vous ne pourrez ni être tentés ni vous perdre, puisque vous vous souvenez toujours du Christ.

(Trad. D. Botte, *Sources chrétiennes*, II, pp. 67-73.)

Autant que nous puissions savoir, la situation ne sera pas très différente un siècle plus tard, à la paix de l'Église. Peut-être l'usage de l'office matutinal et vespéral, que nous verrons bientôt si largement développé à Jérusalem et dans le *Canon Psalmorum* inséré parmi les œuvres d'Eusèbe (*P. L.*, XXIII, 1395), s'est-il déjà établi dans quelques Églises. Rien ne permet de l'affirmer et nous pensons qu'il faut être très réservé. L'ancienne Église, jusqu'au développement du monachisme et à l'organisation de liturgies officielles pour une religion devenue dominante, ne semble avoir connu d'autres réunions que l'Eucharistie, les vigiles des martyrs, la solennité de la nuit pascale, et des synaxes assez libres de prière et d'instruction, que nous pourrions tout au plus appeler paraliturgiques en nous référant à ce qu'elles sont demeurées jusqu'à nos jours.

I

Formation de l'office monastique

Il ne semble pas que les premiers anachorètes aient eu souci de maintenir la stricte observance des heures de prière déjà acquises par la tradition et pratiquées de préférence par les chrétiens pieux et les ascètes. Libérés des contraintes de la vie sociale, ils peuvent tendre sans retenue à cette prière perpétuelle recommandée par le Seigneur. Il est impossible de déterminer quels échos des enseignements de Clément d'Alexandrie sur le gnostique chrétien ont pu parvenir jusqu'aux couches populaires où semblent s'être recrutés de préférence les premiers moines. Mais les paroles du Seigneur et celles de l'Apôtre leur suffisaient.

L'aliment de cette prière ininterrompue est cherché de préférence dans la psalmodie, non pas tellement peut-être dans la récitation du Psautier que dans la répétition de certains versets particulièrement évocateurs. Plutôt que des oraisons jaculatoires, comme on le dit souvent, nous serions tentés d'y voir des thèmes pour cette prière « d'un mot » (*monologistos*) dont la tradition se maintiendra fermement dans le monachisme à tendance érémitique. Un tel mode de

prière peut sembler aux antipodes d'un office canonique réglé; en fait, il se trouve à l'origine de divers usages que nous trouverons par la suite dans toutes les liturgies, et en particulier de ces versets choisis qui viennent couper la récitation psalmodique ou les lectures. Mais un tel mode de prière strictement individuel ne saurait convenir qu'à des âmes déjà très avancées. Le prodigieux développement du monachisme dès les années qui suivent la paix de l'Église, la formation de communautés spontanées et encore inorganiques autour de tel « ancien » de renom, d'un saint Antoine surtout, et finalement avec saint Pachôme, la constitution d'une vie cénobique strictement réglée devaient entraîner non seulement la pratique de la psalmodie, mais le rétablissement d'heures consacrées à une prière communautaire. La psalmodie solitaire ou collective apparaît comme un usage général dans les *Apophtegmes* les plus anciens, et si nous ne pouvons plus faire une entière confiance, au titre de document historique, à l'*Histoire lausiaque* ni aux *Conférences* de Cassien, nous pouvons du moins retenir leur témoignage d'ensemble qui vient corroborer ce que nous savons par ailleurs. Le fait demande attention, car il est pour une part nouveau et va bouleverser plus ou moins, selon les régions, la structure de la prière commune de l'Église. Les textes des trois premiers siècles parlent peu des psaumes. La prière y apparaît spontanée, improvisée parfois sur des thèmes traditionnels ou formée de ces « hymnes spirituelles » dont saint Paul avait recommandé la psalmodie. Il y a là un exemple notable, mais qui n'est pas isolé, d'un retour à la stricte littéralité biblique après une période où la place la plus large avait été faite aux adaptations et aux libres développements. Suivant les régions, le monachisme représentera d'ailleurs un élément de strict conservatisme biblique ou au contraire, et plus fréquemment, s'affirmera comme le mainteneur d'une tradition pneumatique et créatrice, dont les compositions enrichiront et parfois submergeront l'antique psalmodie.

L'usage le plus caractéristique et le plus universel du monachisme en matière de prière est celui de l'oraison nocturne. Le jour consacré au travail, la nuit à la prière. Dans l'anachorétisme et en matière de dévotion privée, les

Apophtegmes et les *Vies des Pères* nous rapportent les plus extraordinaires performances. Mais avec l'organisation de la vie communautaire, et notamment avec le strict cénobitisme pachômien, des règles de discrétion devront intervenir. Discrétion relative, puisqu'au VI[e] siècle le Sinaï — où se maintint toujours, il est vrai, une atmosphère d'érémitisme — aurait eu l'usage de la récitation totale du Psautier au cours des trois veilles nocturnes[6]. On comprend pourquoi la tradition pachômienne a éprouvé le besoin de faire intervenir un ange pour fixer à douze seulement le nombre des psaumes qui seraient récités au cours de la veille nocturne comme avant le repas. Certains même en appelaient à l'autorité de saint Marc, l'apôtre de l'Égypte. Cassien nous a laissé une description précise de cette vigile des moines égyptiens : les psaumes sont lus par un soliste, le lecteur changeant à chaque triade. Les psaumes les plus longs sont coupés en sections de dix à douze versets. A la fin de chaque psaume, les moines, qui avaient écouté la lecture assis, en tressant des nattes ou en façonnant des paniers, se lèvent pour une oraison silencieuse, puis se prosternent pour une action de grâces. Debout à nouveau, ils écoutent, les bras levés dans le geste de l'orant, l'oraison que récite le prêtre. Le dernier psaume est alléluiatique et suivi de deux lectures, l'une de l'Ancien Testament, l'autre du Nouveau Testament, sauf le samedi et le dimanche, où les deux lectures sont prises dans le Nouveau Testament[7].

Les usages d'Asie : Palestine, Syrie, Mésopotamie, Cappadoce, sont fort différents. Le monachisme ne s'y est pas développé aussi indépendamment de la vie ecclésiale qu'il l'avait fait en Égypte. Il apparaît comme l'évolution normale, sous l'influence de l'idéal nouveau de la Thébaïde ou de Scété, de la tradition ascétique qui n'avait jamais cessé dans les milieux chrétiens fervents. Peut-être y aurait-il lieu de songer à l'influence lointaine des groupements ascétiques juifs, dont nous savons la présence en ces régions durant les premiers siècles de l'ère chrétienne. Peut-être aussi faut-il tenir compte, à partir de la dédicace

6. D'après le récit de voyage des Abbés Jean et Sophrone (Édit. Pitra, *Juris eccles. graec. monumenta*, p. 220, § 17).
7. *Instit.*, II, 5-11.

du Saint-Sépulcre (337), de l'influence du centre de pèlerinage que devient la Ville Sainte. C'est d'ailleurs l'usage de Jérusalem qui nous est connu avec le plus de précision, grâce à la description d'Éthérie, au tournant des IV^e^-V^e^ siècles. Des textes de Cassien, de saint Basile et de saint Jean Chrysostome[8] corroborent son témoignage. De cet ensemble, il ressort que la psalmodie nocturne ne comporte pas un nombre fixe de psaumes : elle débute au chant du coq et s'interrompt aux premières heures du jour pour faire place à la prière matutinale traditionnelle, de contexture différente avec psaumes fixes, hymnes et prières. Nous assistons là à la première confrontation des usages monastiques et ecclésiastiques sur lesquels nous aurons à revenir. Le monachisme occidental s'inspirera le plus souvent des usages d'Asie[9], quitte à imposer un nombre fixe de psaumes, variable selon les saisons. Mais la discrétion égyptienne est rarement observée; les règles imposent de douze à trente-six psaumes, et même parfois davantage. La différence de climat et la durée des nuits d'hiver sous ces latitudes expliquent d'ailleurs pour une part cet allongement de la psalmodie.

Pouvons-nous préciser davantage l'organisation de la psalmodie monastique ? Les documents orientaux sont tous imprécis ou incomplets. Quelques principes se dégagent avec netteté : récitation intégrale et par ordre du Psautier en un laps de temps donné, qui peut aller de un à huit et même quinze jours[10]. Mais en dehors de cela les usages semblent très variés. Il est impossible d'assurer que le monachisme pachômien d'Égypte ait connu une prière commune durant la journée; seules les deux synaxes du soir et de la fin de la nuit sont solidement attestées, et c'est sur elles que, tardivement, seront calquées les heures du jour. En Orient, au contraire, l'antique tradition de la prière à tierce, sexte et none, est fidèlement maintenue avec les interprétations symboliques reçues depuis longtemps. Mais nous ne sommes pas en mesure de préciser la structure de ces heures

8. Saint Basile, *Reg. fus. tract.*, 37, 3; *P. G.*, XXXI, 1013 sq. Saint Jean Chrysostome, *Hom. in I Tim.*, 4; *P. G.*, LXII, 575-577.

9. Sauf saint Colomban qui adopte le comput égyptien.

10. Mais ce dernier cas n'est attesté que tardivement à Milan, alors que les usages monastiques et ecclésiastiques ont déjà fusionné.

diverses. Elles ont d'ailleurs moins d'importance et de solennité que la vigile nocturne; on peut les omettre s'il y a quelque autre réunion liturgique; on peut les réciter en privé (saint Ephrem) ou du moins sur les lieux de travail (saint Basile). Au dire de Cassien [11], chaque heure aurait comporté la récitation de trois psaumes, mais il ne nous dit pas selon quelles règles ils étaient choisis. Peut-être pourrait-on faire confiance à l'usage byzantin postérieur, qui ne connaît que des psaumes fixes pour chaque heure. Ce que dit ailleurs Cassien [12] de la *Novella Solemnitas* instituée de son temps au monastère de Bethléem, et où l'on a voulu voir à tort l'origine de l'office de prime, favorise cette interprétation.

En Occident les divergences sont plus nombreuses encore entre les diverses règles qui nous sont parvenues, mais il est remarquable que ces règles contiennent toujours une réglementation de la psalmodie. Déjà saint Jérôme dans ses monitions aux candidates à une vie de type monastique [13], leur rappelle à la fois la tradition ecclésiastique du lucernaire et des hymnes matutinales; les trois heures privilégiées de tierce, sexte et none, la psalmodie nocturne qui doit les faire sortir de leur couche. Les prescriptions ne vont guère au delà de la tradition ascétique des siècles précédents et nous confirment la continuité d'un usage romain que les influences orientales ne parviendront jamais à bouleverser. Cassien semble attribuer à une telle influence l'usage de chanter à l'aube le psaume L, usage courant de son temps en Italie. Mais cette mention même signale le caractère exceptionnel du fait. En Gaule, et plus tard en Irlande, on est moins discret. La fascination de l'Orient, celle de l'Égypte surtout, s'exerce sans contrôle, se combinant plus ou moins heureusement avec les usages ecclésiastiques romains. Les règles de saint Césaire donnent la préférence à ces derniers, mais le IIe Concile de Tours (567) adapte l'usage des moines égyptiens au culte de la basilique et des églises. Il est cependant remarquable que la longueur des vigiles varie avec les saisons. Quelques années après, Grégoire de Tours, dans son *De cursu stellarum*, té-

11. *Inst. coen.*, III, 3.
12. *Ibid.*, III, 4.
13. *Epist.*, 107, 9; 130, 15; *Vita Melaniae*, 47.

moigne de cet usage. Mais il semble qu'à Tours l'office des moines soit déjà intégré dans l'office ecclésiastique. Saint Colomban, par contre, légifère pour les moines seulement, aussi ne croit-il pas devoir observer la discrétion des règles précédentes. La psalmodie pour lui occupe une large part de la vie monastique et, conformément à l'usage égyptien, son *cursus* est à base duodécimale.

Avec la psalmodie, la lecture méditée des Écritures, « *lectio divina* », constitue un élément fondamental de la vie monastique. Mais pendant longtemps sa place dans l'organisation liturgique est difficile à préciser. La plupart des moines égyptiens étaient illettrés; il fallait donc prévoir une lecture publique de l'Écriture, et il semble même qu'on y ait joint assez rapidement des écrits ascétiques et des vies édifiantes. D'autre part, la lecture de la Bible tient dès l'origine, et conformément à la tradition juive, une large place dans les réunions liturgiques chrétiennes. Elle l'emporte même sur la psalmodie qui lui est étroitement rattachée et constitue comme une réponse du peuple à la Parole divine qu'il vient d'entendre. Nous avons vu qu'au dire de Cassien la vigile des moines égyptiens s'achevait par une double lecture scripturaire. De même au Sinaï au VI[e] siècle, d'après le rapport des Abbés Jean et Sophrone. Les moines occidentaux, et peut-être déjà ceux de Syrie et de Palestine, combineront avec la psalmodie monastique l'antique vigile pascale et dominicale, où les lectures étaient entrecoupées de cantiques et de psaumes. Longs tâtonnements, qui ont laissé des traces dans la constitution définitive de l'office des différents rites. Mais, conformément à l'esprit de la plus authentique tradition monastique, les lectures tendront toujours à se restreindre et parfois même, comme dans plusieurs des rites orientaux, elles ne subsisteront qu'exceptionnellement. Il est vrai qu'en ces cas précisément la psalmodie elle-même se trouve étouffée par la prolifération des compositions lyriques tardives.

Le dernier élément que nous rencontrons dans les sources les plus diverses est la part faite à la prière de demande. Nos informations ne vont d'ailleurs pas beaucoup plus loin. Les premiers moines semblent s'être satisfaits de prolonger immédiatement la récitation des psaumes par une oraison silencieuse, et cette manière de faire était conforme

à l'orientation primitive de leur prière collective, aliment de vie contemplative. Il paraît bien que la place plus large faite à des éléments euchologiques témoigne de l'influence ecclésiastique dans l'organisation de la vie monastique. Le signe en est qu'au dire de Cassien c'est un prêtre qui récitait l'oraison finale. A Jérusalem, nous rapporte Éthérie, l'évêque lui-même venait remplir cette fonction. En Occident les anciennes règles monastiques, et il est très probable que saint Benoît n'a pas pensé autrement, ne connaissent d'autre prière commune que la récitation du *Pater*. En la réservant à l'Abbé, aux deux offices de laudes et de vêpres, saint Benoît a peut-être innové. Mais, conformément à la tradition ecclésiastique, il l'unit étroitement à la litanie dont elle devient la conclusion. Ainsi les trois éléments fondamentaux de l'office se trouvent fondus, et l'adjonction d'hymnes, de versets et de répons achève de faire de l'office monastique une célébration complexe, un « *opus* » qui tendra à prendre dans la vie du moine, aussi bien en Orient qu'en Occident, une place sans cesse croissante.

II

L'office ecclésiastique

Si nous connaissons assez les usages monastiques pour pouvoir nous faire une idée approximative de la vie liturgique dans les monastères d'Orient et d'Occident au V[e] siècle, nous en sommes réduits pour l'office ecclésiastique à des conjectures fondées sur des renseignements très insuffisants. Il faut en effet mettre résolument à part les descriptions qu'Éthérie nous a rapportées de l'usage du Saint-Sépulcre à Jérusalem, si important qu'il ait été dans l'organisation postérieure de l'office[14]. Cet usage est purement local et fonction du caractère unique de l'église où il se célèbre. Il est d'ailleurs, comme nous l'avons déjà noté, un usage principalement monastique; le clergé n'y intervient qu'à certains moments, en dehors des deux heures déjà bien établies de l'aurore et du lucernaire. Les remar-

14. *Peregrinatio*, 24-25. Édit. Pétré (Sources chrét., 21), pp. 188-201.

ques de la pèlerine nous signalent les points sur lesquels la pratique de Jérusalem lui semble particulièrement exceptionnelle : il s'agit de l'adaptation des psaumes au moment où ils sont employés. Dès longtemps sans doute il y avait eu quelques psaumes spécialement choisis : les psaumes CXLVIII-CL se trouvent partout à l'office matutinal; le psaume LXII très fréquemment; le psaume L, employé en Orient, a passé en Italie. De même, l'office vespéral a déjà choisi en bien des endroits le psaume CXL — et parfois l'ensemble des « Kekragaires »[15] —, l'Orient y joint déjà peut-être le psaume CIII à cause du verset « le soleil a connu son déclin ». Mais en dehors de Jérusalem il ne semble pas qu'on puisse, au IVe siècle, parler de cycle quotidien, non plus qu'hebdomadaire. Tout invite à penser que c'est à Jérusalem, vers 330-340, que s'est, pour la premère fois, opérée la fusion entre la psalmodie monastique et les prières ecclésiales qui avaient peut-être pris en Palestine plus anciennement qu'ailleurs un caractère communautaire.

Très rapidement l'Orient tout entier adopte cette innovation. Le monachisme, rappelons-le, y est beaucoup plus étroitement qu'en Égypte mêlé à la vie ecclésiale; les évêques dont l'activité fut la plus marquante : un saint Basile, un saint Jean Chrysostome, ont pratiqué la vie monastique et rêvé d'en étendre les observances à tout le peuple chrétien. Une lettre de saint Basile au clergé de Néocésarée[16] et les récits de Palladius et de Sozomène[17], qui nous rapportent les efforts de saint Jean Chrysostome pour développer à Constantinople l'assistance aux vigiles, témoignent des difficultés qu'ils rencontrèrent. C'est que la vigile habituelle est proprement monastique. L'antiquité ne semble même pas avoir connu, comme on l'a souvent répété, la vigile dominicale dont notre avant-messe serait le résidu. Seule la vigile pascale et les veilles auprès du tombeau des martyrs à leur anniversaire sont d'usage universel; encore le second cas n'est-il pas suffisamment attesté. Rome calquera sur la vigile pascale, avec ses douze lectures entre-

15. Ps. CXL-CXLI, qui débutent par : « J'ai crié », cf. les vêpres du Triduum de la Semaine sainte, de constitution très ancienne.

16. *Ep.*, 207; *P. L.*, XXXII, 764.

17. PALLADIUS, *Dialogus de vita Chrysost.*, 5, *P. L.*, XLVII, 20. SOZOMÈNE, *Hist. eccles.*, lib. VIII, ch. VII, VIII; *P. L.*, LXVII, 1335 sqq.

coupées de répons, celle de la Pentecôte et plus tardivement des trois ou quatre temps. Il semble que le chant du cantique de Moïse (Ex., XV, 1-19) ait fait partie intégrante de la célébration de la vigile; le cantique de Daniel ou Bénédictions (Dan., III, 52-88) est plus assuré encore. Par contre, rien ne permet d'affirmer que la vigile ait comporté une psalmodie au sens strict. Dans tous les rites, les offices festifs qui en ont le mieux conservé la trace : vigile de l'Épiphanie à Byzance; vêpres de Noël, de l'Épiphanie, de la Pentecôte à Milan, se composent de lectures et de cantiques.

Le développement et l'organisation des offices du matin et du soir sont beaucoup mieux assurés, surtout pour l'Orient, car, une fois de plus, l'usage romain, pour autant que nous puissions nous en faire une idée, paraît trancher sur l'ensemble des autres Églises, qui se sont sans doute largement inspirées des pratiques de Jérusalem. Les Constitutions apostoliques à la fin du IV^e^ siècle décrivent minutieusement la cérémonie[18] : psalmodie fixe (sans doute psaume CXL), litanie diaconale, prière des fidèles, collecte épiscopale et bénédiction. C'est, à peu de chose près, l'usage de Jérusalem au témoignage d'Éthérie. A Jérusalem, cependant, il semble qu'on ait déjà introduit dans la psalmodie des strophes de composition nouvelle : les tropaires. L'office matutinal comporte toujours le psaume LXII[19] et, semble-t-il, des cantiques bibliques au nombre de neuf ou douze[20], dont la destinée dans les diverses liturgies sera étrange. En les répartissant tout au cours de la semaine, saint Benoît, conformément peut-être à la pratique romaine ou bénéventine, les sauvera de l'érosion progressive qui, dans le rite byzantin, les a réduits à l'état de souvenir. Enfin et surtout, l'office matutinal culmine dans les laudes, les psaumes CXLVIII-CL, et une antique doxologie, citée dans les constitutions apostoliques et qui n'est autre que le *Gloria in excelsis*.

Il n'est bien entendu pas question de récitation publique des heures diurnes. Si, à Jérusalem, Éthérie mentionne une synaxe à la sixième et à la neuvième heures, c'est là usage

18. Lib. VIII, 35-37.

19. Cf. le témoignage de saint Jean Chrysostome touchant les psaumes LXII et CXL : In Ps., 140; *P. L.*, LV, 426-427.

20. *Const. Apost.*, II, ch. LVII.

propre au Saint-Sépulcre, en raison des grandes heures commémoratives de la Passion. Partout ailleurs, on ne semble connaître que les prières solennelles du matin et du soir, celles-là très largement attestées. Les efforts tentés par certains évêques formés par le monachisme pour multiplier les vigiles, sans que nous puissions en préciser la fréquence, se heurtent à la résistance du clergé; le peuple, par contre, semble se plaire, aussi bien à Milan qu'à Constantinople, à ces solennités auxquelles la lumière des torches donne un éclat de pittoresque. En 528, un édit de Justinien [21] prétend imposer à tous les clercs ayant charge d'une église le chant des prières nocturnes matutinales et vespérales. En Occident, le Concile d'Agde de 506 [22] ne connaît encore que la prière matutinale et vespérale; il ne mentionne pas de psalmodie proprement dite, mais, avec les hymnes, des *capitella* ou groupes de versets tirés des psaumes, et la collecte de conclusion récitée par l'évêque. En Espagne, les Conciles de Braga (561) et de Tolède — en particulier le XI[e] (675) [23] — maintiennent fermement l'antique tradition ecclésiastique. A Rome, la situation semble avoir été beaucoup plus complexe. Une décrétale du VI[e] siècle [24] fait état des protestations du clergé d'une église innommée contre l'introduction de vigiles quotidiennes, et un serment des évêques suburbicaires antérieur au VII[e] siècle [25] confirme l'existence de vigiles composées en semaine de trois ou quatre psaumes antiphonés et d'autant de lectures et de répons, de neuf le dimanche. En Gaule, certains évêques de formation monastique : un Ingeniosus de Tours († 545), un Césaire d'Arles, introduisent les heures diurnes de tierce, sexte et none dans leurs basiliques; mais dans le premier cas au moins, il semble bien que la célébration est confiée à des moines.

21. *Cod.*, I, 3, 41.
22. Mansi, VIII, 329; *Corpus juris*, éd. Friedberg, I, p. 1415.
23. Voir les textes dans Mansi, IX, 777, Friedberg, I. 31, Hardouin, *Collect. Concil.*, III, 1024 (Canon 3 du XI[e] Concile de Tolède).
24. Citée par Gratien, *Decret.*, 41, can. 1, éd. Friedberg, I, 316.
25. *Liber diurnus*, éd. Sickel, p. 77.

III

Fusion des deux traditions

La tendance, que nous avons constatée dès la fin du IV[e] siècle en Orient, à fondre la psalmodie des moines avec les réunions liturgiques des églises va se généraliser et se fortifier de plus en plus. En deux cas au moins : en Egypte et à Rome, la victoire de la tradition monastique sera complète et bouleversera l'antique organisation de la prière ecclésiastique. Ailleurs nous verrons se former un office composite.

Le cas le plus remarquable est celui de l'office byzantin, dont il faut sans doute chercher les origines en Syrie et en Palestine. Les traits essentiels s'en discernent déjà dans la descripion que les Abbés Jean et Sophrone nous ont laissée de la pratique des monastères du Sinaï au VI[e] siècle. L'office matutinal et vespéral a conservé les grandes lignes de la synaxe ecclésiastique décrite par les Constitutions apostoliques et le pèlerinage d'Éthérie : psaumes fixes, hymne, prière diaconale et collecte sacerdotale. Mais, selon un usage qui semble d'origine égyptienne, des phrases poétiques ou même de courtes prières de libre composition, les tropaires, ont été introduits entre les derniers versets des psaumes (stichères). Les compositions poétiques brèves se confondent bientôt avec celles, plus amples, de l'hymnographie syrienne, et finalement, dans les monastères palestiniens du VIII[e] siècle, prend naissance un genre nouveau, le Canon, destiné primitivement à orner de tropaires les odes ou cantiques scripturaires chantés à l'office de l'aurore après le psaume L et avant les « laudes » (psaumes CXLVIII-CL avec leurs apostichères). On sait comment cette végétation poétique proliférera au point d'étouffer les textes de l'Écriture. Il est vrai que la psalmodie monastique continue s'est insérée à l'intérieur de l'office ecclésiastique sous forme de « sessions » (cathismes) du Psautier, lues par un soliste et écoutées en silence par l'assemblée assise. Un reste de vigile a même trouvé place, selon l'usage de Jérusalem, avant les compositions poétiques qui préparent le chant de l'évangile les dimanches et jours de fêtes. Quant aux heures diurnes,

elles ont gardé un caractère monastique très accusé et sont longtemps restées facultatives, suppléées, les jours où il y avait liturgie eucharistique, par un office spécial, les typiques, finalement inséré dans la célébration même de la liturgie.

Ainsi la structure antique de l'office a été conservée, les psaumes choisis pour le matin et le soir : L, LXII, CXLVIII-CL; CIII, CXL, se sont maintenus, ainsi que les odes triomphales de l'aurore. Mais le contenu de cette psalmodie ecclésiastique a été pour une bonne part évacué au profit de compositions poétiques, et suppléé par la psalmodie continue des moines, demeurée d'ailleurs plus ou moins facultative dans la célébration des églises. Les lectures scripturaires ne se sont maintenues, en dehors des monastères, qu'aux vigiles de quelques grandes fêtes; et seule la vigile du vendredi saint ou « Office des douze évangiles » garde le caractère des vigiles ecclésiastiques primitives telles que les connaissait l'Occident. L'Espagne et Milan présentent des cas de contamination comparables à celui de Byzance. Le vieux fonds ecclésiastique s'y est maintenu au moins à l'occasion des grandes fêtes. Il semble même qu'en Espagne ces deux usages soient restés distincts jusqu'à la ruine de la liturgie wisigothique[26].

A Rome, au contraire, c'est l'usage monastique qui l'emporte, et nous n'avons aucun moyen de nous faire une idée de ce qu'ont pu être les synaxes du matin et du soir, et même si elles ont existé avant la création des monastères basilicaux. Seules de très rares vigiles se sont maintenues. Aussi loin que nous puissions remonter, l'office romain nous apparaît comme un office monastique de type occidental, combinant les usages d'Égypte et d'Orient d'une manière assez fruste et lourde. La psalmodie nocturne comporte le dimanche dix-huit psaumes et peut-être même primitivement vingt-quatre. Le psaume CXVIII est réservé pour les heures diurnes. Quand apparaissent les heures, plus récentes dans l'usage monastique, de prime et de complies, elles reçurent aussi des psaumes fixes. Ce *cursus* psalmodique semble antérieur à saint Benoît, qui l'a connu et

26. Cf. W. C. Bishop et C. L. Feltoe, *The Mozarabic and Ambrosian Rites*, London, 1924.

allégé. C'est lui aussi qui, s'inspirant peut-être d'usages bénéventins, introduit des hymnes, des antiennes et des répons dans la structure de l'office. Cette réforme bénédictine réagira à son tour sur la pratique des basiliques romaines et surtout de la basilique vaticane, dont l'usage, par les pèlerins et les moines, se diffusera à travers tout l'Occident.

Conformément à la tradition monastique, cet office est lié au seul déroulement des heures, il n'est jamais modifié quelle que soit la solennité du jour. Celle-ci donnera lieu seulement à une vigile cimetériale s'il s'agit de la fête d'un martyr. Les grandes fêtes de l'année peuvent comporter une vigile du même type : mais il faut attendre le VII[e] siècle pour voir apparaître, conformément aux prescriptions de saint Benoît, un *cursus* psalmodique spécial et adapté à la fête. C'était pourtant déjà l'usage à Jérusalem au IV[e] siècle, et sans doute s'est-il introduit en Italie par Milan, Ravenne ou Bénévent. Au IX[e] siècle, le pape Léon III innove davantage en introduisant dans un oratoire de la basilique vaticane la célébration, après l'office du jour, d'une vigile festive correspondant à celle qui se tient sur la tombe même du saint dont c'est l'anniversaire. C'est là l'origine du sanctoral dont la destinée devait être si prodigieuse et qui périodiquement menacerait d'étouffer l'office hebdomadaire. Corps étranger qui n'a pas réussi, après dix siècles, à trouver une place convenable dans la prière des heures.

C'est aussi un usage monastique que la lecture continue de la Bible associée à la psalmodie. Elle s'est maintenue à Rome, avec bien des vicissitudes, tout en faisant place à des lectures extra-scripturaires : homélies ou légendes, introduites, semble-t-il, les jours où le peuple fréquentait l'office nocturne. Entre ces divers éléments et ceux que l'influence bénédictine ou gallicane fera finalement entrer dans l'organisation de l'office divin, réduit au début du XIII[e] siècle par Innocent III pour l'usage de la Curie romaine, un équilibre toujours précaire s'établit. Créé par des moines et pour des moines, adopté par des chanoines dont la vie retirée est semblable à celle des moines, l'office romain n'était en rien préparé à devenir la prière de tout clerc : sa structure répugne également à la récitation privée et à un ministère pastoral absorbant. Mais seul il représente l'usage traditionnel de l'Église-mère et seul il a résisté, malgré bien

des avatars, à l'usure des siècles et aux révolutions. L'office oriental, de structure plus harmonieuse peut-être, s'est révélé davantage encore inadapté aux conditions nouvelles de la vie du clergé.

Conclusion

Quelques valeurs essentielles, parfois voilées sous des végétations parasites, toujours présentes néanmoins, s'imposent pour qui s'essaie à discerner les lignes fondamentales de cette histoire complexe. C'est tout d'abord et universellement l'existence d'une double tradition : l'une ecclésiastique et l'autre monastique. La première s'attache à la sanctification des heures du matin et du soir. On ne saurait dire dans quelle mesure les ordonnances bibliques sur le sacrifice matutinal et vespéral contribuèrent à donner autorité à cet usage. Le sentiment religieux le plus commun y suffisait, mais il est indéniable que le souci de continuer ou de rénover les traditions d'Israël intervint dans la structure et les rites des offices. Les encensements de l'autel au *Magnificat* et au *Benedictus*, dans l'usage romain, en sont un témoignage tardif mais significatif. Plus important, le choix de psaumes adaptés à l'heure : psaumes L, LXII, CXLVIII-CL (laudes), et cantiques de louange (*épinicies*) le matin. Psaumes CXL-CXLI (*Kekragaires*) le soir. On y joint des lectures pour l'instruction du peuple chrétien, du moins à l'office vespéral. C'est aussi une antique tradition ecclésiastique que la célébration solennelle de la vigile pascale, imitée plus ou moins tardivement pour tous les dimanches de l'année, et qui exerce son influence sur des veillées de type funéraire auprès du tombeau des martyrs.

La tradition monastique est tout autre : elle s'attache avant tout à la psalmodie, entendue comme récitation ou lecture du Psautier intégralement et par ordre, en un laps de temps déterminé. On consacre spécialement à cette psalmodie les dernières heures de la nuit, parfois aussi le début de la soirée. Son objet est de fournir un aliment à l'oraison continuelle qui est le but de la vie monastique. Dans cette intention, on lui joint des lectures scripturaires ou même celles de textes spirituels. Enfin, ce sont les moines qui ont

transformé en office de communauté les prières recommandées par les plus anciens textes ascétiques à tierce, sexte et none; ils y ont même joint un bref office au lever et au coucher.

L'intervention des moines dans le service des basiliques, peut-être dès 340, au Saint-Sépulcre, et dès la fin du IV^e^ siècle à Antioche et à Constantinople, certainement au cours du V^e^ siècle à Rome[27] et en Gaule, est à l'origine de l'interférence des deux traditions : mais nulle part autant qu'à Rome l'usage monastique n'a prévalu. Depuis la réforme du Psautier par Pie X, on peut dire qu'il n'y a plus trace dans le Bréviaire romain de l'antique euchologie cathédrale[28]; et, bousculées par le nouvel office, les plus anciennes vigiles ont été anticipées au jour précédent et finalement à la matinée. Il en est résulté une série d'anomalies et de contresens qui témoignent éloquemment de la perte du sens liturgique.

Mais la sanctification du temps joue un trop grand rôle dans la vie de l'Église pour que, sous des formes nouvelles peut-être, mais qui naîtront d'une tradition malgré tout vivante, la prière des heures et la sainte psalmodie ne retrouvent le réalisme et la jeunesse qu'espèrent tant de chrétiens, et non pas seulement des clercs.

I.-H. Dalmais.

27. *Ad catacombas* 431-450; saint Pierre : c. 450; saint Laurent 461-468; Latran : avant 590, etc.

28. Les antiques vêpres pascales maintenues jusqu'alors par les Frères Prêcheurs ont elles-mêmes disparu.

LES PSAUMES DANS LA LITURGIE DE L'ASCENSION

Au début de sa remarquable étude sur *Les Psaumes dans la piété de l'Église des martyrs*[1], Balthasar Fischer se demande comment il se fait que dans les écrits des trois premiers siècles, aussi bien que dans le Nouveau Testament, les Psaumes soient le livre le plus cité de l'Ancien Testament. Est-ce parce que les psaumes apparaissent comme l'expression même de la prière, comme « le modèle éternel de la conversation de l'homme avec son Dieu » ? Est-ce parce que leur caractère inspiré leur confère une situation privilégiée par rapport aux prières créées par la communauté elle-même ? Ces raisons, que l'on donne d'ordinaire, ont leur valeur. Mais elles ne sont pas la vraie raison. Celle-ci, il faudra la chercher ailleurs. Elle réside essentiellement dans le caractère messianique des psaumes. Pour la communauté primitive, ce qui fait le prix du Psautier, c'est qu'il est tout entier « un livre prophétique accompli par l'événement du Christ[2] ».

De ceci nous avons une preuve remarquable. On s'imagine volontiers que les psaumes ont été adoptés par la communauté chrétienne comme livre de prières dès les temps apostoliques. Or, un examen précis des faits montre qu'il n'en est rien. A l'époque apostolique et encore durant la première partie du IIe siècle, les prières utilisées par la communauté chrétienne sont des hymnes, des cantiques, créés par elle et dont nous possédons quelques-uns. Il n'est pas question d'autre chose dans les *Actes des Apôtres*, la *Dida-*

1. *Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche*, Freiburg, 1949.
2. *Loc. cit.*, pp. 5-6.

chè, Justin[3]. Il faut attendre le début du III[e] siècle, les *Actes de Paul*, Tertullien et la *Tradition apostolique* pour avoir des témoignages de l'usage des psaumes dans la prière chrétienne. Pourtant les psaumes ont été, dès le Nouveau Testament, chers, entre tous les livres bibliques, à la piété chrétienne. Mais ils l'ont été non en tant que prières, mais en tant que prophéties. C'est à titre de *lectures*, non de *prières*, qu'ils apparaissent pendant les premières décades de l'Église.

Or ce trait est capital. Il nous montre que ce qui fonde l'usage liturgique des psaumes, ce n'est pas d'abord qu'ils soient d'admirables prières, plus belles que celles de la *Bhaghavatgita* ou du *Koran*. Je ne dirais pas que ceci nous est égal. Mais c'est secondaire. Nous ne faisons pas de religion comparée et nous ne cherchons pas où le génie religieux se manifeste davantage. Ce n'est même pas que ce soient des prières inspirées par le Saint-Esprit. Car ceci ne voudrait pas dire qu'elles soient aujourd'hui pour nous encore valables dans leur forme littérale, pas plus que ne le sont le culte du Temple ou le sacerdoce juif, pour qui elles ont été composées. Ce qui fait la valeur des psaumes, c'est proprement qu'ils sont des prophéties des mystères du Christ. De ceci, nous prendrons comme exemple les psaumes relatifs à l'Ascension.

*
* *

L'ensemble de ces psaumes est en effet un des plus importants au point de vue liturgique. Justin écrit dans l'*Apologie* : « Voyez qu'il devait remonter au ciel selon les prophéties. Il a été dit : Levez les portes des cieux, qu'elles s'ouvrent et le roi de gloire entrera » (LI, 6-7). Ceci est une citation du psaume XXIII, 17. Le plus ancien témoignage que nous possédions de l'application de ce psaume à l'Ascension se trouve dans l'*Apocalypse de Pierre* : « Les anges se pressaient entre eux, afin que fût accomplie la parole de l'Écriture : Ouvrez vos portes, ô princes » (*Rev. Or. chrét.*, 1910, p. 317). Ici les princes sont considérés comme les

3. M. Chirat s'avance un peu trop quand il parle des psaumes *chantés* dans la communauté apostolique (*L'assemblée chrétienne à l'âge apostolique*, p. 117).

anges, gardiens de la sphère céleste dans laquelle le Verbe de Dieu introduit à l'Ascension l'humanité qu'il s'est unie.

L'application de ces versets à l'Ascension a été très tôt combinée avec un thème théologique qui apparaît à date très ancienne, celui du Christ descendant dans le monde à l'insu des puissances angéliques des cieux intermédiaires, qui sont dans la stupeur quand elles le voient remonter dans sa gloire, lors de son ascension[4]. Ce thème apparaît d'abord dans l'*Ascension d'Isaïe* : « Quand le Verbe descendit dans le troisième ciel et qu'il se transforma selon la forme des anges qui étaient dans le troisième ciel, ceux qui gardent la porte du ciel demandèrent le mot de passe et le Seigneur le donna, pour ne pas être reconnu; et lorsqu'ils le virent, ils ne le louèrent pas, car son aspect était comme leur aspect » (x, 24-26). Quand, au retour, le Christ « monta dans le troisième ciel, il ne se transforma pas, mais tous les anges qui sont à droite et à gauche, et le trône qui est au milieu d'eux l'adorèrent et le louèrent et ils dirent : Comment Notre-Seigneur nous a-t-il été caché quand il est descendu et n'avons-nous pas compris ? » (xi, 25-26).

Le thème de l'Incarnation cachée aux anges se retrouve dans un extraordinaire passage de saint Ignace d'Antioche : « Le prince de ce monde a ignoré la virginité de Marie et son enfantement, de même que la mort du Seigneur, trois mystères retentissants accomplis dans le silence de Dieu » (Eph., xix, 1). Cette ignorance des puissances, lors de l'Incarnation et la manifestation qui leur est faite de la gloire de l'Homme-Dieu à l'Ascension, remonte à saint Paul : « Nous prêchons une sagesse de Dieu, mystérieuse et cachée. Cette sagesse, les princes de ce siècle ne l'ont pas connue, car, s'ils l'avaient connue, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de la gloire » (I Cor., ii, 7-8). Et c'est « à la vue de l'Église que les principautés et les puissances dans les cieux connaissent la sagesse infiniment variée de Dieu » (Eph., iv, 10).

Or, ce thème du *descensus* caché et de l'*ascensus* manifesté aux anges, gardiens des portes du ciel, s'accordait admirablement avec l'application à l'Ascension du psaume xxiii,

4. Voir aussi Cyprien, *Testimonia*, II, 29; Athanase, *Ad Marc.*, 8, 23, 26.

où il est question des anges qui gardent les portes célestes lors de l'Ascension. Nous trouvons la fusion dans Justin : « Princes, levez vos portes; levez-vous, portes éternelles, et le roi de gloire passera. Lorsque le Christ ressuscita d'entre les morts et monta au ciel, il fut ordonné aux princes établis par Dieu dans les cieux d'ouvrir les portes des cieux, afin que celui qui est le roi de gloire entre et monte s'asseoir à la droite du Père, jusqu'à ce qu'il ait fait de ses ennemis l'escabeau de ses pieds. Mais lorsque les princes des cieux le virent sans beauté, honneur, ni gloire en son aspect, ils ne le reconnurent pas et ils dirent : Qui est ce roi de gloire ? » (xxxvi, 4-6). Nous voyons ici apparaître un élément nouveau. Lors de l'*ascensus*, les anges ne reconnaissent pas le Christ à cause de l'apparence humaine qu'il a revêtue. L'expression *sans beauté* est une allusion au verset 2 d'Isaïe, liii : « Il était sans beauté », qui est un des textes les plus fréquemment cités dans la communauté primitive [5].

Saint Irénée commente à son tour le psaume dans un sens analogue, sans toutefois cette dernière idée : « Qu'il dût être élevé au ciel, David le dit ailleurs : Levez, princes, vos portes; levez-vous portes éternelles, et le roi de gloire passera. Les portes éternelles sont le ciel. Comme le Verbe est descendu sans être visible aux créatures, il ne fut pas reconnu par elles dans sa descente. Rendu invisible par son Incarnation, il s'est élevé dans les cieux. En l'apercevant, les anges inférieurs crièrent à ceux qui sont au-dessus : Ouvrez vos portes, élevez-vous, portes éternelles, le roi de gloire fait son entrée. Et comme les anges d'En Haut disaient dans leur étonnement : Qui est celui-ci ? ceux qui le voyaient l'acclamèrent à nouveau : C'est le Seigneur fort et puissant, c'est lui le roi de gloire » (*Dém.*, 84).

Le point de vue théologique d'Irénée modifie un peu celui de Justin. C'est encore une nuance différente qu'apporte saint Athanase : « Les anges du Seigneur qui le suivirent sur la terre, en le voyant monter, l'annoncent aux vertus célestes pour qu'elles ouvrent leurs portes. Les puissances sont dans la stupeur en le voyant dans la chair. C'est pourquoi elles s'écrient : Qui est celui-ci ? stupéfaites

5. Cerfaux, *La première communauté chrétienne à Jérusalem*, *Eph. lov.*, 1939, pp. 13 sqq.

de cet étonnante économie. Et les anges, montant avec le Christ, leur répondent : Le Seigneur des vertus, c'est le roi de gloire, enseignant à ceux qui sont dans les cieux le grand mystère, à savoir que celui qui a vaincu les ennemis spirituels est le roi de gloire » (*Exp. Psalm.*, XXIII; *P. G.*, XXVII, 141 D). On sent l'influence d'Origène dans le thème des anges descendus avec Jésus et qui remontent avec lui [6].

Le thème va être repris encore une fois par Grégoire de Nysse [7], de façon prestigieuse, et dans un texte d'autant plus intéressant pour nous qu'il est au Bréviaire romain comme leçon du second nocturne du mercredi dans l'octave de l'Ascension : « David, étant sorti de lui-même, en sorte qu'il n'était plus alourdi par le poids du corps, et s'étant mêlé aux puissances hypercosmiques, nous décrit leurs paroles, tandis qu'accompagnant le Seigneur dans sa descente elles ordonnent aux anges, qui environnent la terre et à qui est confiée l'existence humaine, d'élever leurs portes » (*P. G.*, XLVI, 693). Mais les anges de la périgée ne reconnaissent pas le Seigneur, parce que « celui-ci, se proportionnant toujours à la capacité de celui qui le reçoit, comme il s'est fait homme avec les hommes, se fait ange avec les anges ». Ils disent donc : « Qui est ce roi de gloire ? » Nous retrouvons la conception de l'*Ascension d'Isaïe* sur le Christ revêtant les formes successives des natures angéliques qu'il traverse dans sa descente, approfondie par la conception origéniste du Verbe s'adaptant à la capacité de ceux qui le reçoivent.

Vient maintenant l'Ascension : « Cette fois-ci, à l'inverse, ce sont nos gardiens qui forment son cortège et qui ordonnent aux portes hypercosmiques de s'ouvrir pour qu'il soit à nouveau adoré en elles. Mais elles ne le reconnaissent pas, parce qu'il a revêtu la pauvre tunique de notre nature, parce que ses vêtements sont rougis au pressoir des maux humains. Et ce sont elles, cette fois, qui s'écrient : Quel est ce roi de gloire ? » (693 B-C). C'est le thème de Justin qui reparaît avec l'absence de beauté du Christ qui l'empêche d'être reconnu des puissances célestes qui l'avaient vu descendre dans sa gloire. Ainsi ce beau

6. Jean Daniélou, *Origène*, pp. 236-237.

7. C'est le seul texte du grand docteur oriental qui soit au bréviaire romain.

passage rassemble tous les apports successifs dont le psaume s'est chargé dans la méditation des Pères des trois premiers siècles.

*
* *

Nous avons remarqué que, dans le passage du *Dialogue* de Justin (XXXVI, 4), à la citation du psaume XXIII venait s'ajouter une citation du psaume CIX : « Il fut ordonné aux princes d'ouvrir leurs portes afin que celui qui est le roi de gloire entre et monte s'asseoir à la droite de son Père, jusqu'à ce qu'il ait fait de ses ennemis l'escabeau de ses pieds. » On voit, dans un passage comme celui-ci, combien la théologie de la communauté primitive est pénétrée d'Ancien Testament. On peut dire que c'est avec des catégories de l'Ancien Testament que les premiers Pères ont pensé le fait du Christ[8]. Ceci est particulièrement remarquable dans le cas auquel nous arrivons et où ce psaume a fourni au dogme chrétien son expression définitive.

Le psaume CIX est en effet une source essentielle de la théologie de l'Ascension. Ici c'est le Nouveau Testament lui-même qui en fait le premier l'application. Il apparaît déjà incorporé, pour désigner l'Ascension, à la plus antique profession de foi chrétienne, le discours de Pierre le jour de la Pentecôte : « Comme David était prophète et savait que Dieu lui avait juré par serment de *faire asseoir* sur son trône un fils de son sang, voyant d'avance, il a parlé de la résurrection du Christ. C'est ce Jésus que Dieu a ressuscité, nous en sommes tous témoins. Ayant donc été élevé par la droite de Dieu et ayant reçu du Père l'Esprit-Saint, il a répandu ce que vous voyez et entendez. Car David n'est pas monté aux cieux, mais il dit lui-même : Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Asseyez-vous à ma droite jusqu'à ce que j'aie fait de vos ennemis un escabeau pour vos pieds » (Act., II, 30-35).

Ce passage désigne clairement l'ascension du Christ comme étant le mystère prédit par David dans le

8. Pour Justin, le *kérygme* est essentiellement le témoignage rendu au Christ par l'Ancien Testament, « la signification christologique de l'Écriture » (H. HOLSTEIN, *La tradition des Apôtres chez saint Irénée*, dans *Rech. Sc. relig.*, 1949, p. 248).

psaume CIX. On remarquera qu'ici il est question, comme dans tous nos textes, de l'Ascension au sens théologique, c'est-à-dire de l'exaltation de l'humanité du Christ dans la gloire du Père, qui suit aussitôt la Résurrection — et non de l'Ascension corporelle qui a lieu quarante jours plus tard[9]. C'est un trait de théologie archaïque. Il faut rapprocher de ce passage l'*Épître aux Éphésiens* : « Dieu a déployé sa force dans le Christ lorsqu'il l'a ressuscité des morts et l'a fait asseoir à sa droite dans les cieux, au-dessus de toute principauté, de toute autorité et de tout ce qui se peut nommer. Il a tout mis sous ses pieds » (Eph., I, 20-22). Il est certain que notre psaume est à l'arrière-plan de ce passage. Ceci apparaît d'abord à la *sessio a dextris*, qui lui est empruntée pour définir l'instauration de l'humanité du Christ dans la gloire trinitaire — et ensuite à l'expression : « Il a tout mis sous ses pieds », qui est une allusion au *scabellum pedum*.

L'expression de *sessio a dextris* pour exprimer l'exaltation de l'humanité du Christ à l'Ascension se retrouve ailleurs dans le Nouveau Testament (Rom., VIII, 34)[10]. Elle a passé dans la catéchèse commune. Nous la trouvons à ce titre dans le *Symbole*, où elle exprime un mystère particulier, la κάθισις, non pas l'Ascension elle-même, mais l'état de l'humanité du Christ dans sa glorification auprès du Père dans le temps qui va de l'Ascension à la Parousie : *Ascendit ad caelos, sedet ad dexteram Patris, unde venturus est*. Nous voyons par cet exemple à quel point l'Ancien Testament et en particulier les psaumes ont servi à la communauté chrétienne pour constituer sa théologie.

Nous ne nous étonnerons pas dès lors de voir partout dans les Pères notre psaume appliqué à l'Ascension. Saint Justin y revient ailleurs : « Dieu, le Père du monde, devait enlever le Christ au ciel, après sa Résurrection, et il doit l'y conserver jusqu'à ce qu'il ait frappé les démons, ses ennemis, jusqu'à ce que soit complet le nombre des prédestinés, à cause desquels il n'a pas encore livré l'univers aux flammes. Écoutez le prophète David prédire ces événements :

9. Voir P. BENOÎT, *L'Ascension*, dans *Revue biblique*, 1949, pp. 162 sqq.

10. Je laisse de côté les passages où le psaume est cité comme preuve de la divinité du Christ sans référence à l'Ascension.

Le Seigneur dit à mon Seigneur : Asseyez-vous à ma droite jusqu'à ce que j'aie fait de vos ennemis l'escabeau de vos pieds » (Apol., XLV, 1-3). On remarquera qu'ici la victoire sur les puissances désignées par le *scabellum pedum* est entendue de la Parousie, qui est le terme du mystère de la *sessio a dextris*, comme l'Ascension en est le commencement.

Or cette interprétation du psaume comme désignant l'ensemble des trois mystères se trouve déjà dans saint Paul. La *Première aux Corinthiens* entend le *scabellum pedum* au sens eschatologique : « Il faut que le Christ règne jusqu'à ce qu'il ait mis tous ses ennemis sous ses pieds. Le dernier ennemi qui sera détruit, c'est la mort. Car Dieu a tout mis sous ses pieds » (I Cor., XV, 25-26). On voit bien ici comment le *scabellum pedum* est déjà une réalité actuelle, comme dans Ephes., I, 23, et en même temps une réalité eschatologique. On remarquera d'ailleurs, comme l'a bien vu D. Mollat, que saint Paul, après avoir d'abord entendu la victoire du Christ sur ces puissances au sens eschatologique, a tendu, à l'époque des Épîtres de la captivité, à insister davantage sur son caractère déjà actuel, sur l'eschatologie réalisée[11].

Plus explicite encore que l'*Épître aux Corinthiens* est l'*Épître aux Hébreux*, où nous rencontrons à nouveau un commentaire de nos versets. On sait que l'*Épître aux Hébreux* exprime la théologie de l'Ascension dans le cadre de l'entrée du grand-prêtre dans le Saint des saints après l'offrande du sacrifice expiatoire. C'est dans ce cadre qu'intervient notre psaume : « Le Christ au contraire, après avoir offert un seul sacrifice pour les péchés, s'est assis pour toujours à la droite de Dieu, attendant désormais que ses ennemis deviennent l'escabeau de ses pieds » (Hébr., X, 12-13). C'est encore la même opposition entre la *sessio a dextris*, comme désignant la royauté actuelle du Christ, dont l'auteur de l'Épître souligne d'ailleurs le caractère définitif, et le *scabellum pedum* qui est encore attendu et qui correspond à la victoire ultime du Christ sur les puissances[12].

11. Donatien MOLLAT, *Jugement dans le Nouveau Testament*, dans *S. D. B.*, IV (1949), col. 1350-1354.

12. Voir A.-M. VITTI, *L'Ascensione nella littera agli Ebrei*, S. Paolo, Rome, 1936, p. 156.

La tradition ultérieure continuera à voir dans notre psaume la prophétie du mystère propre de la *Sessio a dextris*, qui suit l'Ascension. Ainsi Eusèbe de Césarée écrira : « Le trône désigne la dignité royale du Christ; la *sessio*, la stabilité inébranlable de son établissement dans la royauté; le *a dextris* désigne sa participation aux biens de la droite du Père. Le Fils en effet reçoit du Père tous les biens de la droite, bons et salutaires, pour les distribuer » (*Co. Ps.*; *P. G.*, XXIII, 1341 B). De même, saint Athanase distingue les prophéties de l'Ascension proprement dite et celle de la *sessio* (κάθισι), qui est notre psaume. Tous ces témoignages nous montrent que le mystère de la *sessio*, qui fait partie du symbole, a puisé toute sa formulation dans le psaume CIX.

Ce n'est pas le seul aspect de la théologie de l'Ascension qui soit en rapport avec ce psaume. Si nous revenons au texte de Justin, nous constatons qu'il continue ainsi : « Le Seigneur fera sortir de Jérusalem le sceptre de votre force. Ces mots annoncent la parole puissante que, sortant de Jérusalem, les apôtres prêchèrent partout » (Apol., XLV, 5). Ceci est une citation du verset suivant du psaume CIX, appliquée à la prédication de l'Evangile. La même interprétation se retrouve dans Eusèbe : « Je pense que le sceptre de la puissance dans ce passage désigne la prédication de l'Évangile. Cette parole, en effet, qu'annonce la puissance de notre Sauveur et l'économie de son œuvre, est un sceptre qui symbolise à la fois l'enseignement et le salut » (*P. G.*, XXIII, 1342 C).

Le point important est que, dans ces deux passages, le mystère de l'évangélisation est mis directement en rapport avec le mystère de l'Ascension [13]. Or, si nous relisons les *Actes*, nous rencontrons ceci : « Ayant été élevé par la droite de Dieu et ayant reçu l'Esprit-Saint, il a répandu ce que vous voyez et entendez » (Act., II, 33). Si nous reprenons l'*Épître aux Éphésiens*, nous lisons : « Il a tout mis sous ses pieds et il l'a donné comme chef suprême à l'Église » (I, 22). Et plus loin : « Il est monté au-dessus de tous les cieux, afin de tout remplir. C'est lui qui a fait les uns apôtres, d'autres prophètes » (IV, 10-11). De même dans

13. Voir Jean DANIÉLOU, *Le mystère de l'Avent*, pp. 160-176.

l'*Évangile selon saint Marc* : « Après leur avoir ainsi parlé, le Seigneur Jésus fut enlevé au ciel et s'assit à la droite de Dieu. Et eux s'en allèrent prêcher partout, le Seigneur travaillant avec eux et confirmant leur parole par les miracles qui l'accompagnaient » (XVI, 19).

Nous rencontrons ici une séquence semblable : ascension, session, mission. Or, il est remarquable que dans trois des passages que nous avons cités il soit fait allusion à notre psaume. Marc cite la *sessio a dextris*, *Éphes.* le *scabellum pedum* et les *Actes* l'un et l'autre. Nous pouvons dès lors nous demander si la seconde partie de ces passages, celle qui concerne la mission, n'est pas en rapport avec le verset suivant de notre psaume. M. le chanoine Cerfaux a montré que le passage de *Phil.*, II, 5-11, sur l'abaissement et l'exaltation du Christ, était construit d'après Isaïe, LIII[14]. Nous avons ici un fait analogue. Nous constatons qu'un *théologoumenon*, commun à plusieurs passages du Nouveau Testament, apparaît construit sur le psaume CIX, 1-2. Ainsi voyons-nous une fois de plus combien le Nouveau Testament s'est exprimé dans les cadres théologiques de l'Écriture ancienne.

*
* *

Le troisième psaume de l'Ascension est le psaume LXVII. Ici encore c'est le Nouveau Testament qui l'applique à notre mystère dans un passage particulièrement significatif : « A chacun de nous la grâce a été donnée selon la mesure du don du Christ. C'est pourquoi il est dit : Il est monté dans les hauteurs, il a emmené les captifs, il a fait des largesses aux hommes. Or, que signifie : Il est monté, sinon qu'il était descendu d'abord dans les régions inférieures de la terre ? Celui qui est descendu est celui-là même qui est monté, afin de tout remplir. C'est lui aussi qui a fait les uns apôtres, d'autres prophètes » (Ephes., IV, 7, 11). Nous retrouvons dans ce passage à la fois l'opposition du *descensus* et de l'*ascensus* telle que l'*Ascension d'Isaïe* nous l'a proposée. Et par ailleurs le lien de l'Ascension et de la Mission.

14. *L'hymne au Christ serviteur de Dieu*, dans *Miscellanea de Meyer*, I, pp. 176 sqq.

Un trait de la traduction du psaume par saint Paul doit attirer notre attention, car il est important pour notre propos. Alors que le texte hébreu parle de dons « reçus » par Iahweh, Paul parle de dons « accordés » par le Christ. Il y a là une modification du texte qui est sûrement intentionnelle. Or, comme l'a bien vu Balthasar Fischer, elle est en rapport avec la « christologisation » du psaume [15]. Ce qui est dit de Iahweh par l'Ancien Testament est ici appliqué au Christ. Cette application est tout à fait légitime. Et le changement du texte marque bien le passage du Dieu de l'Ancien Testament à celui du Nouveau. Mais ce qui est intéressant pour nous, c'est que cela souligne le caractère christologique de l'interprétation des psaumes par l'Église primitive. Ce que saint Paul y voit, ce n'est pas l'expression de la transcendance de Dieu, qui en est le sens littéral, c'est celle de la miséricorde du Christ, qui en est le sens typologique. Or c'est ce sens prophétique qui l'intéresse seul [16].

L'interprétation paulinienne du psaume se retrouve dans la tradition. Saint Irénée écrit : « Et, ressuscité des morts, il devait monter au ciel, comme le dit David : Le char de Dieu, ce sont des milliers et des milliers d'anges; le Seigneur est parmi eux, au Sinaï, dans le sanctuaire. Il monte sur les hauteurs, emmenant la foule des captifs; il a donné des présents aux hommes. Le prophète appelle captivité l'abolition de la puissance des anges rebelles. Et il a marqué le lieu d'où il devait s'élever de la terre au ciel, car le Seigneur, dit-il, est monté de Sion, c'est-à-dire de la montagne qui est en face de Jérusalem et qu'on appelle le mont des Oliviers. Après être ressuscité des morts, il rassemble ses disciples, et c'est devant leurs yeux qu'eut lieu son ascension, et ils virent les cieux s'ouvrir pour le recevoir » (*Dém.*, 83; *P. D.*, XII, 703).

Mais ces versets n'étaient pas les seuls à s'appliquer à l'Ascension dans notre psaume. Le verset 34 parle de Iahweh « qui monte sur le ciel du ciel à l'Orient ». Ce ver-

15. *Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche*, p. 15.

16. B. Fischer montre que d'autres modifications des psaumes procèdent de cette intention : ainsi l'adjonction : *a ligno* au verset 10 du psaume XCV : *Dominus regnavit*, dont l'intention christologique et staurocentrique est évidente.

set a une grande importance pour l'histoire liturgique. Il affirmait, en effet, que l'Ascension du Christ avait eu lieu à l'orient. Or c'est lui que la *Didascalie des apôtres* (II, 57, 5) cite pour fonder l'usage de la prière à l'orient[17]. Les anges de l'Ascension avaient annoncé en effet que « le Christ reviendrait comme il était monté au ciel » (Act., I, 11). Dès lors, c'est à l'orient qu'on attendait le retour du Christ. Or, pour Erik Peterson, c'est là l'origine primitive de l'orientation de la prière. Elle est attente du retour du Christ qui doit paraître à l'orient[18]. Mais étant donné l'antiquité de cet usage, s'il est en rapport avec l'application du psaume à l'Ascension, ceci veut dire que l'application de notre verset à l'Ascension est plus ancienne encore et date des temps apostoliques.

Toutefois une difficulté se présentait pour l'exégèse du psaume. En effet, s'il est ici question d'une ascension à l'orient, le verset 5 dit : « Préparez les voies à celui qui monte à l'occident. » Cette difficulté a été diversement résolue. Eusèbe y retrouve l'opposition même de l'*Épître aux Éphésiens* entre le *descensus* et l'*ascensus* : « Le texte ajoute : C'est lui qui est monté sur le ciel du ciel à l'orient, ce qui correspond très exactement à ce qui était écrit plus haut : Préparez la voie à celui qui monte à l'occident. Il convenait en effet qu'après avoir appris sa descente, nous soyons instruits de sa remontée. Sa descente a eu lieu à l'occident par l'obscurcissement des rayons de sa divinité; son ascension a lieu sur le ciel du ciel à l'orient par la restauration (*apocatastasis*) glorieuse dans les cieux » (*P. G.*, XXIII, 720).

Cette symbolique de l'occident et de l'orient était, nous le savons, familière à la communauté ancienne. Dans les rites du baptême, la renonciation à Satan avait lieu tourné vers l'occident, l'adhésion au Christ vers l'orient[19]. Eusèbe d'ailleurs nous explique ce symbolisme : « Tu comprendras ce dont il s'agit par la comparaison du soleil. De même que, à son coucher, il accomplit une course invisible, et que, parvenant à l'horizon oriental, il s'élève droit dans le

17. F. J. Dölger, *Sol Salutis*, pp. 210-211.
18. E. Peterson, *La croce et la preghiera verso l'Oriente*, dans *Eph. liturgicae*, LIX (1945), pp. 52 sqq.
19. Cyrille de Jérusalem, Cat. Myst.; P. G., XXXIII, 1068 A.

ciel, illuminant toutes choses et donnant au jour sa lumière, de la même manière le Seigneur nous est montré ici, après qu'il a accompli pour ainsi dire son couchant au temps de sa Passion et de sa Mort, après avoir traversé cette région, monter au ciel du ciel à l'orient » (*P. G.*, XXIII, 720 A). Athanase donne la même interprétation : l'*occasus* est la descente aux Enfers, l'*oriens* l'Ascension (*P. G.*, XVII, 294 B, 303 D).

Mais nous rencontrons une autre interprétation de l'*ascensus super occasum* : il désigne la victoire du Christ sur la mort, dont l'*occasus* est le symbole. Ceci apparaît chez Grégoire de Nysse : « Le péché de l'homme fut cause de son renvoi du paradis. Il quitta l'orient (Gen., II, 8) pour habiter à l'occident. A cause de cela, c'est à l'occident que l'orient (Zach., VI, 12) apparaît : Louez le Seigneur qui monte à l'occident, afin que le soleil illumine les ténèbres » (*P. G.*, XLVI, 496 A). On remarquera comment dans ce texte les allusions aux passages de l'Ancien Testament où il est question du *Christus-Oriens* se répondent les unes aux autres. L'abandon de l'orient pour l'occident comme équivalent de l'exil hors du paradis est un thème qui remonte à Origène[20].

La même idée est reprise par saint Hilaire, en dépendance sans doute d'une même source. Saint Hilaire connaît les deux explications (*P. L.*, IX, 467 B), mais il insiste sur la seconde : « Tout ce qui vient à l'existence connaît un couchant. Et cet anéantissement des choses qui ont un couchant est la mort. Il faut donc exalter et préparer les voies à celui qui monte sur le couchant de la mort, c'est-à-dire à celui qui a évacué tout couchant en triomphant de son propre couchant. Il est monté sur le couchant de notre mort, celui qui nous a obtenu la vie d'entre les morts par sa résurrection. C'est là la joie des apôtres, quand ils le virent et le touchèrent, après sa Résurrection » (*P. L.*, IX, 446 B). La victoire sur l'*occasus* est donc ici la Résurrection qui précède l'Ascension, tandis que pour Eusèbe et Athanase elle est la descente aux Enfers[21].

20. Jean Daniélou, *Origène*, 226-229.

21. Je laisse de côté le psaume XLVI, important dans la liturgie romaine actuelle, mais qui ne possède pas d'attestations remontant aux temps apostoliques.

*
* *

Ainsi de nombreux témoignages nous attestent que les psaumes que nous avons étudiés ont été considérés comme des prophéties de l'Ascension par le Nouveau Testament et la communauté primitive, et que c'est à ce titre qu'ils ont été incorporés à la liturgie de l'Église. Mais ici se pose à nous une question : cette interprétation prophétique est-elle bien fondée ? Dans quelle mesure ne repose-t-elle pas sur des rapprochements arbitraires. Exprime-t-elle bien le vrai sens des psaumes ? N'est-elle pas en rapport avec des préoccupations qui étaient celles des temps où le conflit entre judaïsme et christianisme mettait la question du sens prophétique au premier plan ? Cette préoccupation n'est-elle pas secondaire pour nous ? Et n'y aurait-il pas avantage à dégager les psaumes de ce messianisme souvent contestables et de retenir seulement leur valeur éternelle de prières inspirées ?

Or le fait est là : toute la tradition ancienne de l'usage liturgique des psaumes repose sur leur signification messianique. D'une part, c'est ce sens qui fait toute leur valeur pour la communauté primitive. Elle les a adoptés, nous l'avons dit, non à cause de leur valeur religieuse, ni à cause de leur caractère inspiré, mais uniquement parce qu'elle a cru qu'ils concernaient le Christ. Tout leur emploi dans l'Église repose donc sur un sens messianique. Si ce sens n'est plus leur sens réel, leur emploi liturgique relève seulement d'un symbolisme accommodatice et perd toute signification dogmatique. Cet emploi n'a de valeur que dans la mesure où l'interprétation christologique n'est pas surajoutée, mais correspond bien à leur signification littérale.

Qu'en est-il pour les psaumes que nous avons étudiés ? Si l'on adopte la conception de la prophétie qui commence avec Théodore de Mopsueste et qui ne retient comme messianiques que quelques prédictions d'une application toujours contestable, on admettra tout au plus que le psaume CIX est messianique et on le niera pour les deux autres. Si, par contre, on estime avec l'ensemble des Pères que les personnages, les événements, les institutions de l'Ancien Tes-

tament sont des figures des réalités eschatologiques et qu'elles ont été accomplies en Jésus-Christ, alors l'interprétation christologique de nos psaumes apparaît pleinement valable. Or cette interprétation trouve son fondement dans l'Ancien Testament lui-même. Le psaume XXIII nous décrit une procession qui entre dans le Temple de Jérusalem [22]. Mais nous savons que, déjà pour l'Ancien Testament, le Temple de Jérusalem figure le Temple de la Jérusalem future, et que le culte a une signification eschatologique. L'*Épître aux Hébreux*, en appliquant le psaume à l'entrée du Christ dans le Temple céleste à l'Ascension, ne fera donc qu'affirmer l'accomplissement dans le Christ de ce qu'annonçait déjà le culte du Temple.

Le psaume LXVII est aussi un processional : « Les chanteurs marchent devant, écrit Pedersen, puis les joueurs d'instruments au milieu des jeunes filles dansant au son des tambourins » (p. 437). Or l'*Apocalypse* nous montre dans cette liturgie terrestre la figure de la liturgie céleste (XV, 2) [23]. Mais déjà, et plus nettement encore que dans le cas précédent, le texte même nous invitait à donner un sens eschatologique à la liturgie : « Les psaumes, écrit Gunkel, comme ils parlent du passé ou présent de Iahweh, parlent aussi de l'avenir. Le cœur du pieux tressaille quand il pense au temps futur où le Seigneur se montre dans sa vraie grandeur et prend possession du Trône du Monde. Une telle célébration joyeuse de l'avenir est décrite visiblement dans le psaume LXVII [24]. » Saint Paul, dans Éphés., IV, 7, n'a donc pas donné du psaume LXVII une signification nouvelle. Celui-ci décrit bien l'entrée eschatologique dans le Temple céleste. Mais il a affirmé que ce qui est dit de Iahweh est accompli en Jésus. Or c'est un des aspects sous lequel le Nouveau Testament accomplit l'Ancien [25].

Le psaume CIX nous présente un autre aspect de la typologie eschatologique de l'Ancien Testament. Ici, ce n'est pas la liturgie du Temple qui est figurative, c'est le roi

22. PEDERSEN, *Israël*, II, p. 437. M. PODECHARD (*Le Psautier*, I, 1949, p. 117) reconnaît que le Psaume dès l'Ancien Testament « a pu prendre une partie eschatologique ».

23. Erik PETERSON, *Das Buch der Engeln*, pp. 14 sqq.

24. *Einleitung in die Psalmen*, 1928, pp. 79-80.

25. Balthasar FISCHER, *loc. cit.*, p. 8. Voir aussi Werner BIEDER, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt J.-C.*, 1949, p. 82.

davidique. Il rentre d'ailleurs dans le même ensemble figuratif, car les liens de la royauté et du Temple sont étroits[26], et notre psaume le montre en associant le sacerdoce à la royauté. Il est même possible qu'il fasse allusion à un rite d'onction royale faisant partie de la liturgie du Temple[27]. C'est ce lien du Temple et de la Royauté que rappelle l'attribution des psaumes à David. Or le roi davidique est une figure du Messie. Mais il y a plus : le roi est ici un personnage eschatologique[28]. Il s'agit d'une prophétie au sens strict (Matth., XXII, 44).

Il est bien sûr, après cela, que nous pouvons discuter telle interprétation de détail donnée par la tradition ancienne. Les Pères utilisaient le texte des LXX. C'est pourquoi ils ont vu des « princes » (XXIII, 7), là où il est question seulement des « linteaux des portes ». Il n'est pas question d' « Occident » dans LXVII, 5, mais seulement de « plaines »[29]. Et il n'est pas question d' « Orient » dans LXVII, 34, mais seulement de cieux « antiques ». De même, ils prenaient des libertés avec le texte et nous avons vu saint Paul remplacer « recevoir » par « donner » (LXVII, 19). Ceci met en question telles interprétations de détail, que nous pouvons conserver en tant qu'elles font partie du Nouveau Testament ou de la Tradition, mais où nous ne pouvons pas trouver un fondement dans l'Ancien Testament lui-même.

Mais ce ne sont pas ces interprétations de détail qui importent. Elles relèvent d'insuffisances de traduction ou de méthodes rabbiniques d'interprétation qui ne sont plus les nôtres. Et nous n'avons pas à nous y attarder. Car l'essentiel est ailleurs. Il est, comme nous venons de le voir, dans le fait que l'interprétation eschatologique donnée par les Pères aux psaumes correspond bien à la signification de ceux-ci, que cette signification relève de la typologie générale de l'Ancien Testament ou qu'elle soit plus précisément prophétique. Ainsi la démonstration néo-testamentaire reste parfaitement valable pour nous. Les Pères, après le Nouveau Testament, ont eu raison d'affirmer que les psaumes

26. PEDERSEN, *Israël*, II, pp. 430-431.
27. Harald RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, p. 142.
28. GUNKEL, *Einleitung in die Psalmen*, pp. 97-98.
29. Le Nouveau Psautier traduit : *per desertum*.

avaient un sens eschatologique, parce que c'est bien leur sens — et d'affirmer qu'ils trouvaient leur accomplissement en Jésus-Christ, parce que Jésus-Christ est bien l'*eschatos anthropos*.

*
* *

Nous pouvons maintenant répondre à la question que nous posions au début. Les psaumes ont été incorporés par les Pères à la liturgie de l'Eglise parce qu'ils y ont vu des prophéties du Christ et pour aucune autre raison. Devons-nous considérer qu'il en est autrement pour nous ? Nous pouvons dire qu'il n'en est pas autrement. Pour nous, aujourd'hui encore, la place des psaumes dans le Bréviaire comme dans la messe a pour unique raison leur signification christologique. Et autrement comment pourraient-ils nous intéresser ? Cette signification christologique, suivant la bonne distinction de Balthasar Fischer, tient ou bien à ce qu'ils s'adressent au Christ, ou bien à ce qu'ils sont adressés par le Christ, ou bien à ce qu'ils parlent du Christ. Mais, de toute manière, c'est au Christ seul qu'ils se réfèrent. Nous pouvons donc relire en toute bonne conscience les *Enarrationes in Psalmos*. Elles restent toujours la véritable interprétation du Psautier.

Jean Daniélou.

De l'usage des psaumes dans les diverses circonstances de la vie[1]

Si tu scrutes avec attention les psaumes, et si tu parviens à leur intelligence spirituelle, tu y trouveras l'incarnation du Seigneur Verbe, sa passion, sa résurrection et son ascension. Si tu scrutes avec attention les psaumes, tu y trouveras une prière si profonde que jamais de toi-même tu n'aurais pu l'imaginer. Tu trouveras dans les psaumes la confession intime de tes péchés et toute supplication à la miséricorde de Dieu et du Seigneur. Tu trouveras aussi dans les psaumes une intime action de grâces pour tout ce qui t'arrive. Dans les psaumes, tu confesses ta faiblesse et ta misère, et par là même tu appelles sur toi la miséricorde de Dieu. Car tu trouveras toutes les vertus dans les psaumes, si tu obtiens de Dieu qu'il te révèle leurs secrets.

Premier usage des psaumes

Si tu veux faire pénitence pour tes péchés, et en confessant tes péchés demander le pardon de tes fautes, alors avec le plus d'attention que tu pourras, non dans un flot de paroles, mais en les méditant et en les scrutant, chante les sept psaumes de David : les deux *Domine ne in furore* (VI et XXXVII), les deux *Domine exaudi* (CI et CXLII), le *Beati quorum remissae sunt* (XXXI), le *Miserere* (L) et le *De profundis* (CXXIX). Et bientôt tu trouveras la clémence de Dieu.

Second usage

Si tu veux illuminer ton âme de joie spirituelle et d'allégresse, et te promettre une grande espérance en la bonté de Dieu, et si

1. Nous traduisons ici la *Praefatio de usu psalmorum* (*P. L.*, 101, 465-468) d'Alcuin, le grand liturgiste qui introduisit la liturgie romaine dans l'Empire de Charlemagne.

tu veux prier, plonge ton âme dans la vertu des psaumes : *Exaudi Domine justitiam meam* (XVI), *Ad te Domine levavi* (XXIV), *Deus in nomine tuo* (LIII), *Deus misereatur nostri* (LXVI), *Deus in adjutorium* (LXIX), *In te Domine speravi* (XXX), *Inclina Domine* (LXXXV). Jamais ta propre bouche ni aucune pensée humaine ne pourront exprimer aussi parfaitement que ces psaumes ou d'autres semblables ta misère et ta tribulation, ta détresse en toutes tentations, ni mieux implorer la miséricorde de Dieu.

Troisième usage

Si tu veux louer Dieu, sa toute-puissance et sa majesté, lui rendre grâces pour tous ses bienfaits depuis le commencement du monde, pour ses miséricordes aux patriarches et aux prophètes de l'Ancien Testament et pour l'incarnation de son Fils éternel, alors chante les psaumes qui commencent par *Alleluia*, le psaume *Dixit Dominus* et les autres jusqu'à *Ad Dominum cum tribularer* (CIX à CXVIII), *Confitemini Domino* (CIV, CV, CVI, CXVII, CXXXV), *Lauda anima Dominum* (CXLV), *Laudate Dominum quoniam bonus est* (CXLVI), *Lauda Jerusalem* (CXLVII), *Laudate Dominum de caelis... omnis spiritus laudet Dominum* (CXLVIII à CL). Le présent que tu offriras au Dieu tout-puissant lui sera plus doux que le miel si tu ne cesses de chanter ainsi ses louanges et ses grandeurs.

Quatrième usage

Si diverses tentations t'affligent, si les hommes et les esprits t'enserrent de tous côtés de leurs tentations, s'il te semble être abandonné de Dieu (souvent il abandonne pour un temps ses saints en vue de les mettre à l'épreuve), si la tentation te semble trop forte pour que tu puisses la supporter, alors chante dans ton cœur les psaumes : *Deus, Deus meus, respice in me* (XXI), *Exaudi Deus deprecationem meam cum deprecor* (LXIII), *Salvum me fac Deus* (LXVIII). Et Dieu, dans sa bonté, viendra aussitôt à ton aide et te rendra capable de supporter ta tentation.

Cinquième usage

Si tu n'as plus de goût pour la vie présente, si ton âme se plaît à contempler la patrie d'en haut, si elle désire et cherche ardemment le Dieu tout-puissant, mets alors toute ton attention à chanter les psaumes : *Quemadmodum* (XLI), *Quam dilecta* (LXXXIII), *Deus, Deus meus* (LXII). Et dans sa bonté Dieu très vite te consolera.

Sixième usage

Si tu comprends que Dieu t'a abandonné aux tribulations, d'un cœur rempli de componction chante les psaumes : *Usquequo Domine* (XII), *Deus auribus nostris* (XLIII), *Miserere mei Deus* (L, LV, LVI). *Exaudi Deus orationem meam et ne despexeris* (LIV), *In te Domine speravi* (XXX). Et Dieu aussitôt te donnera la joie au milieu de toutes tes difficultés.

Septième usage

Après avoir obtenu la paix et en temps de prospérité, chante ta louange par les psaumes : *Benedicam Dominum* (XXXIII), *Benedic anima mea Domino* (CII, CIII), *Exaltabo te Deus meus rex* (CXLIV). En tout temps, dans le bonheur comme dans l'adversité, chante toujours l'hymne des trois Enfants. Nul ne peut exprimer la vertu de cette hymne qui invite toute créature à louer le Créateur.

Huitième usage

Si tu veux du fond du cœur t'adonner à la louange de Dieu, aux préceptes et aux commandements célestes, chante le psaume *Beati immaculati in via* (CXVIII). Tu pourras jusqu'à la fin de ta vie en contempler et en scruter la vertu, mais jamais, à mon avis, tu ne comprendras combien elle est profonde. Aucun de ses versets qui ne parle de voie de Dieu, de loi, d'ordonnance, de commandement de Dieu, de ses paroles, de ses décrets, de ses jugements, de ses discours. Et c'est pourquoi tu n'as pas besoin de chercher d'autres livres où répandre ton cœur.

Neuvième usage

Dans le Psautier tu as de quoi lire, méditer, enseigner jusqu'à la fin de ta vie. Tu y trouveras les livres des prophètes, des évangélistes, des apôtres, et tous les livres divins en partie exposés et commentés selon leur sens spirituel et profond. Tu y trouveras prophétisés le premier et le second avènement du Seigneur. Et aussi l'Incarnation, la Passion, la Résurrection et l'Ascension du Seigneur; et toute la puissance des paroles divines, tu les trouveras dans les psaumes si tu les médites dans le fond de ton âme et si tu parviens, par la grâce de Dieu, à la moelle de leur sens profond.

ALCUIN.

L'OFFICE DIVIN ET LA LECTURE DIVINE

Le problème : les difficultés du Bréviaire

Il faut le dire franchement : le Bréviaire n'est pas une prière facile. Il met sur les lèvres du prêtre des paroles jadis prononcées par d'autres hommes que lui, et qui paraissent lui être d'autant plus étrangères que la plupart d'entre eux ont vécu dans des conditions tout à fait différentes de celles où il se trouve. Ils ont vécu dans un passé extrêmement lointain : des millénaires nous en séparent; au lieu de nous orienter vers un avenir que tout le monde aujourd'hui voudrait rendre meilleur, au lieu même de considérer notre vie actuelle, ces textes nous reportent toujours en arrière. Qui plus est, leurs auteurs sont antérieurs aux plus grands événements de l'histoire du monde, à ceux qui déterminent entièrement notre existence chrétienne : l'Incarnation, la mort du Christ, sa Résurrection, la Pentecôte. Ces hommes étaient des saints, et leurs écrits sont inspirés. Mais ne s'adressaient-ils pas à leurs contemporains ? Comment, à travers tant de siècles et malgré tant de différences, couler notre prière dans des formules qui ne furent pas forgées pour nous ? Ces prophètes, d'ailleurs, appartenaient à une race et à une civilisation différentes des nôtres : leur langage, leurs symboles, leur imagination, leur poésie ressemblent si peu à tout ce qui nous est familier que nous avons peine à les comprendre et encore plus à entrer dans leurs états d'âme. Aux différences d'ordre psychologique s'ajoutent des divergences plus profondes encore, parce qu'elles sont d'ordre moral et religieux : certaines attitudes d'âme, certaines demandes exprimées dans les psaumes semblent contraires aux sentiments qui doivent être les

nôtres : un chrétien peut-il, sincèrement, prononcer des prières de malédiction ou désirer sa récompense dès ici-bas sous la forme de biens terrestres ?

Si de telles difficultés sont parfois ressenties, cela ne vient-il pas de ce que les textes du Bréviaire, et en particulier les psaumes, sont isolés de leur milieu vivant ? Et la solution n'est-elle pas de les réintégrer dans le contexte qui leur donne toute leur valeur et tout leur sens ? Les psaumes et les lectures bibliques du Bréviaire sont inséparables des lectures patristiques destinées à les expliquer; le Bréviaire ne doit pas être séparé de la messe, de ses lectures, de ses prières et des réalités qu'elle accomplit. L'office divin entier ne s'éclaire que par tout l'ensemble de la Bible et, à son tour, la lecture d'Écriture sainte trouve dans la liturgie son épanouissement[1].

I

LE BREVIAIRE A POUR COMPLEMENT LA LECTURE DE L'ECRITURE SAINTE

1. À CAUSE DE SON ORIGINE

La liturgie a toujours eu pour source principale les Livres sacrés. Ses textes ont toujours été constitués en majeure partie de lectures et de cantiques empruntés à la Bible. *A ses origines, l'office divin était une lecture d'Écriture sainte faite en commun et commentée, alternant avec des psaumes et d'autres hymnes bibliques.*

Nous savons par les Actes des Apôtres que les premiers chrétiens assistaient à la liturgie des Juifs dans le temple et les synagogues. Cette liturgie a donné pour toujours son empreinte à la liturgie chrétienne. Elle comprenait trois

1. Les pages qui suivent doivent beaucoup à l'ouvrage de Pius Parsch, *Breviererklärung im Geiste der liturgischen Erneurung* (Vienne-Klosterneuburg, 1940, un vol.) et à une conversation que j'eus avec l'Auteur à Klosterneuburg. Que le fondateur de *Bibel und Liturgie* en soit ici remercié. Son *Explication du Bréviaire*, riche à la fois de science et d'expérience sacerdotale, est maintenant traduite aux Édit. Casterman.

services chaque jour : un le matin, un vers midi et un le soir. Nous sommes surtout bien informés sur celui du matin; il consistait en un sacrifice suivi de prières empruntées principalement aux psaumes : certains psaumes ont conservé la place qu'ils avaient alors, comme le psaume XCI, qu'on chantait le samedi matin et qui fait encore partie des laudes du samedi. Au sacrifice du soir, il semble qu'on ait chanté les psaumes du Hallel (CXII-CXVII), et les psaumes CXX-CXXXVI; puisque les psaumes de vêpres pendant la semaine, au Bréviaire romain, sont jusqu'à nos jours les psaumes CIX-CXLIV, il y a ici encore une admirable continuité.

Le jour du sabbat, on lisait et on commentait des passages de l'Écriture sainte. On se souvient du récit de saint Luc (IV, 16-21) : « Et Jésus vint à Nazareth, où il avait été élevé, et il entra, selon sa coutume, dans la synagogue le samedi, et il se leva pour faire la lecture. Et on lui remit le livre du prophète Isaïe. Ayant déroulé le volume, il trouva l'endroit où il était écrit : « L'Esprit du Seigneur est sur moi... » Puis, ayant replié le volume, il le rendit au ministre et s'assit. Et les yeux de tous dans la synagogue regardèrent vers lui. Or il commença par leur dire : « Aujourd'hui s'est accomplie l'Écriture que vous avez entendue... »

La même pratique est attestée lors de l'arrivée de saint Paul et de ses premiers compagnons à Antioche de Pisidie (Act., XIII, 14-16) : « Ils entrèrent dans la synagogue le jour du sabbat et s'assirent. Après la lecture de la Loi et des Prophètes, les chefs de la synagogue leur envoyèrent dire : « Hommes frères, si vous avez quelque exhortation à adresser au peuple, parlez. » Paul se leva, imposa silence de la main et dit : « Hommes israélites et vous qui craignez Dieu, écoutez! Le Dieu du peuple d'Israël a choisi nos Pères... »

Quand le culte chrétien se sépara de celui des Juifs, il en garda l'ordonnance générale. Les vigiles apparurent alors, d'où sortirent les vêpres et les laudes. Elles étaient essentiellement constituées de lectures, de cantiques et de prières. Les prophéties du samedi saint sont un reste de ces vigiles primitives, qui sont devenues les matines. On est peu informé sur leur composition avant le temps de saint Grégoire le Grand. On sait seulement qu'on y lisait les livres des deux Testaments, les actes des martyrs et les écrits des

Pères. De la Règle de saint Benoît — le premier document qui nous renseigne clairement — et d'autres témoignages anciens, il ressort qu'on lisait des passages de l'Ancien et du Nouveau Testament, avec les commentaires que les Pères en avaient donnés. De même que le Psautier était récité chaque semaine, la Bible était lue chaque année : les lectures étaient souvent fort développées; en particulier pendant les longues nuits d'hiver, on pouvait lire à matines jusqu'à quinze ou vingt chapitres. Souvent une leçon comportait un livre entier, tels que Ruth ou l'un des petits prophètes. On rapporte que l'Abbé Jean de Gorze, au X^e^ siècle, fit lire un jour, comme troisième leçon, tout le livre de Daniel. Les lectures de l'office trouvaient d'ailleurs leur prolongement dans celles du réfectoire : dans bien des homiliaires et des lectionnaires manuscrits est indiqué l'endroit du texte biblique ou patristique où la lecture de l'office avait été interrompue et où devait commencer la lecture de table.

Les lectures des autres offices, bien qu'elles fussent moins longues que celles de matines, n'étaient cependant pas toujours des « leçons brèves » : à prime, comme le pratiquent encore les moines aujourd'hui, on lisait un chapitre ou un passage de la Règle; la lecture de complies pouvait être, dit saint Benoît, de « quatre ou cinq feuillets »; en certains endroits on lisait encore l'Écriture sainte au dortoir pendant que les frères se mettaient au lit. La matière de toutes ces lectures était contenue dans plusieurs volumes différents : Bible, Passionnaire, Homiliaire. Avec l'Antiphonaire, le Responsorial et le Psautier, ces volumes représentaient le matériel indispensable à la célébration de l'office divin en commun.

Quand la récitation privée s'introduisit, une modification s'avéra nécessaire. La structure de l'office ne fut pas altérée : les heures gardèrent la même composition et le même caractère. Mais elles devinrent plus courtes, et les lectures firent les frais de ce changement. C'est ainsi qu'apparut ce qu'on a appelé le « Bréviaire » : à l'origine, ce fut un livre de voyage. Les fonctionnaires de la curie romaine, au cours des déplacements exigés par les légations dont ils étaient chargés, ne pouvaient emporter tous les livres où étaient contenus les différents éléments de l'office. On rassembla ces textes et on les *abrégea* en un seul vo-

lume qu'on appela le *Breviarium secundum consuetudinem romanae curiae*. Les religieux des Ordres mendiants assurèrent bientôt le succès et la diffusion de cette formule commode.

Voilà donc ce qu'était devenu l'office divin : un « abrégé » de ce qu'il avait été. Les prières — psaumes, répons et oraisons — n'avaient d'abord été que l'accompagnement des lectures; celles-ci écourtées, les prières devinrent l'élément principal. L'Écriture sainte n'était plus lue que partiellement et dans une mesure qui diminua de plus en plus. Les psaumes, isolés de leur contexte biblique, risquaient de moins nourrir la piété des prêtres, et les fragments de Livres sacrés que continuait de contenir le Bréviaire n'étaient plus eux-mêmes assez longs pour initier réellement à l'Histoire sainte. Le remède à ces inconvénients n'est-il pas de restituer à ces textes leur complément normal ? Le Bréviaire est un combiné de plusieurs livres différents, dont le principal est la Bible : dans tout Bréviaire, il y a une Bible en abrégé. Des raisons d'ordre pratique justifient qu'on en soit venu là; mais l'abrégé ne garde tout son sens que grâce au tout dont il est le résumé. Si l'on veut que les psaumes et les lectures, qui désormais, sont toutes des « leçons brèves », recouvrent toute leur signification, il faut rendre leur place primitive aux plus longues lectures, au moins sous forme de lectures privées. Il faut lire tous les livres de la Bible, autant que possible au moment et dans l'ordre ou le Temporal en offre des extraits. Dans les communautés, cela peut être facilité par les lectures conventuelles; il y a des monastères où on lit chaque année, au réfectoire, la Bible entière, à raison de quatre ou cinq chapitres par jour. Et puisque la *lectio divina*, au sens large que l'expression a dans la tradition, porte non seulement sur la Bible, mais sur les commentaires qui la font comprendre, il faut étudier la Bible à l'aide des ouvrages des Pères et d'auteurs plus récents qui la font apprécier. Quand la Bible a repris sa place dans la vie du prêtre, il n'a plus de difficulté à aimer son Bréviaire.

2. A CAUSE DE SON CONTENU

Indépendamment des lectures bibliques en général, la plus grande partie des textes du Bréviaire est fournie par un livre biblique particulier : les Psaumes. Le rôle prépondérant des psaumes dans la liturgie est si ancien qu'il semble ne devoir disparaître jamais. Dans la synagogue déjà, les psaumes furent, pendant des siècles, les prières officielles. Le Christ a prié sur les psaumes, et il a rendu témoignage qu'ils parlent de lui : « Voilà ce que je vous ai dit quand j'étais encore avec vous : qu'il fallait que fût accompli tout ce qui est écrit à mon sujet dans la Loi de Moïse, les Prophètes et les Psaumes » (Luc, XXIV, 44). On a lieu de penser qu'aux heures décisives de sa vie, par exemple au Calvaire, le Christ a récité des psaumes ou des parties de psaumes. La Vierge Marie, les apôtres, les premiers chrétiens ont eu les psaumes sur les lèvres et dans la mémoire. L'Église, depuis ses origines jusqu'à nos jours sans interruption, a fait des psaumes un élément essentiel de sa prière liturgique. C'est là un fait.

Or ce fait est pleinement justifié par le caractère des psaumes. Tertullien disait du *Pater* qu'il est « un abrégé de l'Évangile tout entier », *breviarium totius evangelii*. On peut dire des psaumes — et les Pères l'ont dit souvent — qu'ils sont un abrégé de l'Ancien Testament. Et puisque celui-ci préparait le Nouveau et, selon l'expression des Pères, le contenait déjà, les Psaumes sont le résumé de la Bible dans son ensemble. Ils ont valeur de témoignage historique : ils rappellent tout le passé du peuple de Dieu. Mais ils ont en même temps valeur de textes prophétiques : ils annoncent le Christ et l'Église et tous les mystères du salut tel que nous le savons maintenant réalisé.

Pourtant, si les psaumes contiennent toute l'histoire du salut, ils n'en sont que le résumé. S'ils parlent des mystères du Christ, ils ne le font que par manière d'évocation. Les aperçus, les allusions dont ils sont riches, ne deviennent pleinement intelligibles que grâce au texte intégral de la Bible : il faut lire toute la Bible pour comprendre les psaumes. A cette condition, leur contenu s'éclaire et se révèle inépuisable. La Bible est le meilleur commentaire des

psaumes, elle peut en devenir le commentaire suffisant. Celui qui lit la Bible aime les psaumes, il n'a pas de peine à les comprendre. Il y reconnaît, comme autant d'amis familiers, les personnages dont lui parle la Bible, il y retrouve l'atmosphère où elle le fait vivre, il y retrouve la poésie, les images, les idées auxquelles la Bible l'habitue. Les psaumes lui font désirer continuellement mieux connaître la Bible, et la Bible répond à toutes les questions que lui posent les psaumes. Lire la Bible est le meilleur moyen — et sans doute le seul — de rendre la récitation des psaumes intéressante et attrayante.

Les psaumes, grâce à la Bible, deviennent instructifs. Mais ils deviennent aussi l'expression normale et facile de la prière chrétienne. Celui qui lit la Bible, les psaumes lui parlent, et il apprend à parler à Dieu par les psaumes. Car les psaumes ne sont pas le résumé froid et impersonnel des événements de l'Histoire sainte; ils rappellent cette histoire, pour ainsi dire, sur le mode lyrique. Ils nous transmettent les sentiments et la prière intime de David et des autres prophètes inspirés; ils nous font assister à leurs réactions vitales en présence de Dieu; ils nous permettent de participer à leur désir, à leur action de grâces. Encore faut-il, pour avoir part aux états d'âmes des psalmistes, connaître les situations dans lesquelles ils se sont trouvés, savoir quelles grâces ils attendaient de Dieu, quels bienfaits ils en ont reçus. Tout cela n'est dit que dans la Bible, où leur vie nous est racontée. Quel éclairage les psaumes historiques ne reçoivent-ils pas de la Genèse et de l'Exode ? Comment saisir les psaumes de l'exil ou les paroles de David sans lire les Prophètes ou les Livres des Rois ? Mais quand on lit l'ensemble de la Bible, on y découvre la valeur spirituelle des psaumes, et la Bible devient, parce qu'elle introduit aux psaumes, la meilleure école de prière.

II

LA LECTURE DE L'ECRITURE SAINTE A POUR COMPLEMENT LE BREVIAIRE

1. Parce que le Bréviaire est un enseignement

Dans la Bible les livres de l'Ancien Testament, et en particulier les psaumes, reçoivent du Nouveau leur sens plénier. Le Nouveau, à son tour, ne révèle tout son contenu que par référence à l'Ancien. Mais qui permet de faire la synthèse des deux et de bien interpréter l'un par rapport à l'autre, sinon l'Église, héritière légitime des réalités annoncées dans l'Ancien Testament et accomplies dans le Nouveau ? Or, en ce domaine, le magistère de l'Église s'exerce éminemment dans la liturgie et par elle. Le Bréviaire et son complément indispensable, le Missel, nous donnent la clef des mystères de l'Écriture sainte.

D'une manière générale, la liturgie nous apprend que l'Ancienne Alliance préparait la Nouvelle, que les prophètes et les patriarches préfiguraient le Christ, que les événements de l'histoire d'Israël symbolisaient la Rédemption. Continuellement, elle met en parallèle des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament qui se répondent l'un à l'autre et s'éclairent l'un l'autre. A cette lumière, bien des passages difficiles à utiliser sur des lèvres chrétiennes revêtent une signification hautement spirituelle : les psaumes de malédiction, par exemple, ne s'adressent plus à des ennemis personnels, mais aux puissances démoniaques hostiles au Christ et à l'Église. C'est le même peuple de Dieu qui fut jadis en butte aux adversaires des Hébreux, aux ennemis de David, et qui maintenant lutte, jusqu'à la fin du monde, contre les portes de l'enfer; les malédictions que les psalmistes adressaient à leurs adversaires sont une protestation, toujours valable et toujours actuelle, contre le mal et contre le péché, un avertissement à craindre le jugement de Dieu, une invitation à faire pénitence quand il est encore temps. De même, les prières pour obtenir des biens temporels ici-bas font, par contraste, apprécier la religion toute spirituelle que le Christ a portée à son achèvement; le

chrétien qui les dit sait que, sous l'apparence et le symbole de ces biens sensibles, il doit penser aux réalités du Royaume tel que le Christ l'a inauguré en nous envoyant son Esprit.

Mais la liturgie n'est pas seulement une introduction générale à l'interprétation chrétienne de l'Ancien Testament. La liturgie se déroule chaque année selon un cycle complet qui évoque toutes les phases du salut de l'homme depuis la création jusqu'au jugement dernier. Par là même la liturgie nous initie, d'une manière historique, à ce qui, essentiellement, est une Histoire sainte. Elle nous explique le caractère évolutif de l'Ancien Testament, elle nous montre comment chacune de ses phases se continue et se prolonge dans le Nouveau. Quand le Bréviaire nous fait lire, par exemple, Isaïe au temps de l'Avent, Jérémie au temps de la Passion, les petits prophètes aux dernières semaines du temps après la Pentecôte, il nous indique les réalités auxquelles s'appliquent désormais tous ces textes : l'avènement du royaume de Dieu, la Passion du Christ et de l'Église, le progrès de l'œuvre du salut, le retour glorieux du Seigneur. La Bible nous aidait à reconstituer les situations historiques dans lesquelles furent composés les lectures et les psaumes; le Bréviaire nous permet de dépasser ce plan purement historique et d'atteindre à une vue théologique de l'histoire du monde et de notre propre destinée.

Cet enseignement de la Bible par le Bréviaire est un enseignement d'Église. Grâce au Bréviaire, la lecture de la Bible n'est pas une lecture individuelle que chacun peut interpréter selon son libre examen. Par le Bréviaire le prêtre se sent membre et ministre de l'Église, qui lui apprend à lire la Bible pour qu'à son tour il enseigne aux fidèles ce que contient la Bible. Ainsi, grâce au Bréviaire, la lecture même de la Bible est élevée au niveau d'une activité pastorale : par le Bréviaire et par la liturgie, le prêtre reçoit de l'Église la Bible, pour la lui rendre en la prêchant aux fidèles dont il est chargé : il est « ministre du Verbe de Dieu ».

2. Parce que le Bréviaire est une prière

La connaissance de Dieu et de ses mystères tend à s'exprimer en prière. Quand, par la Bible, Dieu nous a parlé,

nous éprouvons le besoin de lui répondre. Or le Bréviaire nous en donne le moyen : il nous met sur les lèvres les paroles mêmes que Dieu nous a dites, et que nous lui restituons avec action de grâces, après les avoir faites nôtres. Le Bréviaire est le recueil des plus belles prières que les prophètes aient prononcées. À mesure que la Bible nous apprend à connaître les saints qui ont composé ces prières, les circonstances dans lesquelles ils les ont dites à Dieu, nous découvrons que tous les sentiments du cœur humain sont dans les psaumes, que toutes les situations — et celles mêmes où nous sommes — peuvent trouver dans les psaumes leur expression parfaite. Les psaumes se révèlent pleins d'un esprit de foi, d'une confiance en Dieu, d'un amour tendre, intime et fort, que nous n'avons qu'à adopter. Notre prière de chrétiens s'y coule naturellement, comme s'exprimait par eux la prière de Jésus. Le Bréviaire devient la respiration de notre âme. Il fait entrer les paroles de l'Écriture sainte dans tout le rythme de notre vie : dans les saisons de nos années, dans les heures de nos journées.

Mais le Brévaire, en même temps qu'il est une prière personnelle, est une prière d'Église. Grâce à lui c'est toute l'Église qui prie en chaque prêtre, et chaque prêtre, par lui, prie au nom de toute l'Église et pour toute l'Église. Le Bréviaire n'est que la prière de l'Église récitée par un de ses membres au nom de toute la communauté. En mettant sur les lèvres et dans l'esprit du prêtre la parole de Dieu, le Bréviaire prépare le prêtre à faire prier son peuple, à l'initier en même temps à la doctrine de l'Église et à sa contemplation. Par la Bible et par le Bréviaire s'exercent, inséparablement, deux fonctions de l'Église, enseignante et priante. Ces deux livres, qui n'en sont qu'un, sont les moyens que l'Église donne au prêtre pour unir à Dieu les fidèles dont il est chargé : par la Bible et par le Bréviaire, l'Église nous enseigne et nous prépare à enseigner; par eux aussi, l'Église prie en nous et nous apprend à faire prier le peuple de Dieu.

Conclusion : l'unité retrouvée

La récitation du Bréviaire, pour n'être point fastidieuse et devenir réellement bienfaisante, exige d'être complétée

par la lecture de l'Écriture sainte : car les lectures liturgiques qui, originairement, constituaient une *lectio divina* suffisante pour maintenir l'âme dans l'atmosphère de la Bible sont devenues des leçons brèves, et elles n'y suffisent plus. Même réduit, cependant, à ce qu'il est aujourd'hui, l'office divin demande plus de temps que certains prêtres n'y peuvent consacrer. Peuvent-ils, dès lors, charger encore leur fardeau quotidien d'une occupation nouvelle? Si le jour n'a que vingt-quatre heures, l'année a douze mois. Répartie sur toute une année, ou même sur plusieurs années, la lecture continue et attentive de la Bible est le moyen de restituer au Bréviaire toute sa valeur, tout son attrait. Préparé par une lecture qui soit à la fois une étude sérieuse et une méditation savoureuse de l'Écriture sainte, le Bréviaire gagne en intérêt. Il met continuellement l'esprit en appétit de lire la Bible, et la Bible entretient dans l'âme le désir du Bréviaire. Le meilleur commentaire du Bréviaire est la Bible, et la meilleure façon de prier sur la Bible est de dire le Bréviaire.

Les commentaires savants qu'on peut lire sur tels psaumes en particulier risquent d'être oubliés au moment de dire le Bréviaire. Mais la lecture assidue de l'Écriture sainte permet de reconstituer toujours et sans difficulté l'atmosphère religieuse dans laquelle les lectures et les psaumes furent composés, et dans laquelle il faut les lire pour qu'ils deviennent une prière. Cette pédagogie fort simple introduit l'unité dans toute la vie spirituelle; à ce prix toutes les activités de l'âme se développent harmonieusement et en parfaite continuité, comme autant de cercles concentriques : la messe, le Bréviaire, la lecture divine deviennent l'un pour l'autre un commentaire réciproque, et le tout est mis au service du ministère de la Parole.

Clervaux.

Dom Jean Leclercq, O. S. B.

LE CULTE DES SAINTS DANS LA LITURGIE

Le culte des saints soulève plusieurs problèmes. J'avouerai d'emblée que les conclusions de cette étude sont en faveur d'une réduction considérable de la partie sanctorale de nos livres liturgiques. J'aborde cette tâche ingrate, non avec des préoccupations d'archéologue, et moins encore avec une âme d'iconoclaste, mais avec la conviction que la réforme que nous proposons, et que beaucoup souhaitent respectueusement, peut exercer une influence sérieuse sur la piété et la spiritualité chrétienne. Je voudrais envisager ce sujet sous un triple aspect :

1) Données historiques sur le Sanctoral.

2) Aspect théologique de cette question du Sanctoral.

3) Normes traditionnelles dans le choix des saints du Sanctoral.

I. — DONNEES HISTORIQUES

Des documents historiques précieux pour la question qui nous occupe ont été publiés et étudiés dans ces cinquante dernières années : ce sont les Lectionnaires et les Évangéliaires des anciennes églises. Ces livres liturgiques, destinés aux lecteurs et aux diacres, indiquaient pour chaque jour de l'année les péricopes scripturaires dont la lecture devait être faite à l'assemblée des fidèles. Nécessairement, ces livres indiquent les fêtes célébrées chaque jour et nous renseignent donc indirectement sur notre sujet. Ces documents les plus précis remontent au VII[e] ou au VIII[e] siècle et nous renseignent donc sur le calendrier ecclésiastique ro-

main à l'époque de saint Grégoire le Grand. Sans remonter plus haut, contentons-nous des conclusions certaines des historiens de cette époque.

a) Vers le VII[e] siècle, on compte par an dans le calendrier romain environ soixante fêtes de saints, dont deux seulement pendant le Carême (sainte Agathe et saint Valentin). L'Annonciation était alors célébrée en Avent.

b) Déjà à Saint-Pierre de Rome, au XII[e] siècle, dans le calendrier de l'antiphonaire de cette église (publié par Tomasi-Vezzosi, tome VI) on compte quatre-vingt-cinq à quatre-vingt-dix fêtes de saints, dont douze pendant le Carême.

c) Jusqu'au XVI[e] siècle, le nombre des saints fêtés au calendrier ne fait qu'augmenter, pour arriver à deux cent vingt environ. La liturgie du Temps était vraiment submergée. On connaît les critiques de la Réforme contre cet abus.

d) Mais la période la plus suggestive pour notre sujet s'étend du Concile de Trente à la réforme de Pie X, de 1568 à 1912. Mgr Piacenza, dans ses études très précises écrites pour préparer et expliquer la réforme de Pie X (*In Constitutionem Divino Afflatu Commentarium*, Rome, Desclée, 1912), dresse un tableau complet de l'état du Sanctoral pendant cette période de quatre siècles; nous le résumons ici :

En 1568 (réforme de saint Pie V à la suite du Concile	130	saints.
En 1676	186	—
En 1738	220	—
En 1846	235	—
En 1911 (la veille de la réforme de Pie X)	266	—

Au cours de cette période, le Sanctoral avait donc doublé (130-266) et cependant la réforme de Pie V était demandée par le Concile.

On devine le triste sort du Carême dans cet envahissement. Pour ne citer qu'un exemple : le calendrier romain du XV[e] siècle (1474) publié à Londres en 1899 (Bradshaw Society, tome XVII) a plus de quarante fêtes de saints en Carême. Pratiquement les féries quadragésimales disparaissent.

e) Mais le mal est plus grave encore. Cette statistique déjà si significative ne tient compte *que du calendrier uni-*

versel. Il faut y ajouter : 1) les fêtes locales qui atteignent dans beaucoup de diocèses le nombre de vingt ou trente; 2) les fêtes *pro aliquibus locis* qui font antichambre dans l'appendice du Missel et qui sont concédées aux diocèses qui en font la demande (dans un calendrier diocésain j'en compte dix-sept!); 3) enfin, pour parer à tout danger de devoir célébrer un office férial, Léon XIII institua par le décret du 5 juillet 1883 les offices votifs hebdomadaires : à chaque jour de la semaine est assigné un office votif qu'on a la faculté de substituer à l'office férial, si d'aventure une férie était libre. Pour concrétiser l'effet de ce décret au point de vue du temporal, nous citons l'*Ordo* du diocèse de Malines en 1911, avant la réforme de Pie X. Pour toute l'année, restaient libres vingt-six féries. De ces vingt-six, dix-sept pouvaient être remplacées par les offices votifs. Il restait donc neuf féries obligatoires pour toute l'année 1911, comme le mercredi des Cendres, les lundi, mardi, mercredi saints, les grandes féries avant Noël, etc. Mgr Piacenza, pour concrétiser et chiffrer cet apport supplémentaire au Sanctoral universel, ajoute à ses statistiques le calendrier complet de saint Jean de Latran en 1911 : trois cent soixante et une fêtes de saints! Et le calendrier des Conventuels italiens en 1910 : trois cent soixante-sept fêtes! On peut dire que le Sanctoral est archicomble.

Tel était l'état lamentable auquel Pie X, nouveau Pie V, a voulu porter remède. Pratiquement, le Temporal disparaissait, y compris le vénérable Carême. Les plus anciens d'entre nous ont connu cette époque. De mon temps, au grand séminaire, plusieurs sous-diacres faisaient relier leur nouveau bréviaire, en enlevant le psautier férial jamais utilisé, sauf dans la *pars hiemalis* à cause des quelques offices des grandes féries avant Noël. J'ai connu des sacristies où l'on a fait teindre en rouge ou violet les ornements verts jamais utilisés. Ces faits absolument authentiques en disent assez.

Tel était le triste état des choses lorsque brusquement parut la Constitution apostolique de Pie X, *Divino Afflatu*, du 1er novembre 1911, laquelle fut complétée deux ans après, le 23 octobre 1913, par la Constitution apostolique *Ab hinc duos annos*, sur le même sujet. Telles sont les deux grandes dates dans la réforme liturgique de notre siècle.

L'abus qu'il faut supprimer est précisé clairement dès le début de ce premier document : « Les offices des saints ont commencé peu à peu à se multiplier, et il s'en est suivi, à peu de chose près, la disparition presque complète de la liturgie dominicale et temporale... » C'est donc la primauté à rendre au Temporal sur le Sanctoral; bref le retour à la tradition authentique dont le Concile de Trente s'était inspiré dans sa réforme et que quatre siècles d'abandon avaient, nous l'avons vu, complètement effacée. Nous verrons dans la troisième partie de notre exposé les normes suivies pour réaliser cette réforme.

II. — PRINCIPES THEOLOGIQUES

La préoccupation dominante de la réforme liturgique du Concile de Trente, comme aussi le but poursuivi par Pie X en 1911 et 1913, a été de ramener le culte catholique à ses formes traditionnelles, pour restaurer par ce retour le véritable esprit chrétien qui les animait. La réforme que nous envisageons est donc tout autre chose qu'un dilettantisme esthétique, un caprice archéologique. Les Pères du Concile n'étaient pas des artistes ou des archéologues; ils exerçaient en pleine conscience leurs pouvoirs hiérarchique et sacerdotal.

Il y a plus : en sauvegardant toute la structure temporale du cycle liturgique et en faisant prévaloir le Temporal sur le Sanctoral, comme jadis, c'est en réalité la restauration du caractère christologique du christianisme que l'autorité ecclésiastique met en pleine valeur. Les disciples du Christ doivent s'approprier toutes les richesses du mystère rédempteur. Or l'année liturgique, par son Temporal, est une constante mise en valeur par le ministère de l'Église et à travers toutes les générations, des valeurs surnaturelles que comporte la double mission du Fils et du Saint-Esprit, à la gloire du Père. Dès lors, tout ce qui distrait l'attention des fidèles de la contemplation des mystères christologique et pneumatique réduit pour autant le rayonnement du Mystère chrétien.

On comprend aisément qu'il en soit ainsi pour les gran-

des fêtes du cycle : Noël, Épiphanie, Pâques, Ascension, Pentecôte avec leurs octaves. Ces éléments essentiels du cycle doivent être pleinement sauvegardés pour les raisons théologiques indiquées plus haut. Mais il y a plus; et les autres parties du Temporal ont elles aussi une grande importance et ne peuvent être sacrifiées sans préjudice :

a) Le dimanche, qui est par excellence le Jour du Seigneur, doit occuper une place très marquée dans le calendrier : chaque dimanche comporte un mystère du Seigneur, et les règles liturgiques en font une fête du Seigneur. Jadis, jamais le Sanctoral ne pouvait prévaloir. Or, avant la réforme de Pie X, il y avait tout au plus vingt dimanches par an qui étaient célébrés. Après les décrets de 1911 et 1913, quarante-sept dimanches dont on célèbre l'office! Comme le dit la Bulle apostolique : « ... *ut vetera Dominicarum Officia restituerentur* », le but était de restaurer les offices dominicaux. Environ cinq dimanches seulement étaient sacrifiés pour des fêtes de saints de première ou de seconde classe (47 + 5 = 52).

On a pleinement démontré au Congrès de Lyon, en 1947, que dans la tradition le dimanche est la fête hebdomadaire de la Résurrection; c'est dire assez son influence sur la piété des fidèles. Il y a plus : chaque dimanche célèbre un enseignement du Sauveur; l'Évangile dominical est le mystère sanctifiant propre à ce jour. Le moment où le Maître a prononcé ce discours ou enseigné cette parabole est un moment sacré et actuel pour tout les chrétiens de toutes les générations. C'est un événement divin universel qui doit revivre à toutes les époques, et dès lors faire partie du cycle annuel des mystères du Christ. Les dimanches de l'année, avec leurs péricopes choisies, assurent cette pérennité. De là vient que les différents dimanches de l'année étaient désignés soit par les premiers mots de l'introït, soit par l'événement évangélique : le dimanche des noces de Cana, le dimanche de l'Enfant prodigue, etc...

On comprend dès lors la raison théologique de la rubrique qui fait toujours lire la péricope évangélique du dimanche empêché par une fête; et qui impose au cours de la semaine la célébration de la liturgie dominicale omise. C'est à l'autel que l'Église rompt le pain eucharistique en même temps qu'elle rompt le pain de la parole de

Dieu. Pour le fidèle, ces mots humains de l'Évangile sont devenus l'instrument d'une communication avec Dieu. A travers ces phrases, la personne divine et la personne humaine sont en tête à tête; un courant passe qui relie l'esprit de l'homme à l'esprit de Dieu, le cœur de l'homme à l'amour divin. Or la liturgie dominicale crée un climat favorable à ce colloque divin; les yeux de la foi s'ouvrent comme spontanément, parce que le texte sacré arrive jusqu'à nous tout chargé de prière et de grâce; le texte ici perd en quelque sorte son caractère profane, qu'il revêt souvent en dehors de l'ambiance sacrée, et descend dans des âmes bien disposées, par le milieu cultuel, à accueillir le message divin. Nous avons insisté sur ce point capital du culte dominical facilement amenuisé en pratique. Chaque dimanche célèbre un mystère chrétien, grâce spécialement à l'Évangile. La restauration du Temporal appelait donc la restauration de la liturgie dominicale traditionnelle.

b) La semaine, elle aussi, entre dans la structure du Temporal; elle était considérée jadis comme l'octave du dimanche. Aussi le mercredi et le vendredi étaient marqués par une liturgie propre, et jamais une fête de saint n'était fixée à ces jours. Le lectionnaire du VII[e] siècle dont nous avons parlé plus haut ne porte aucune exception à cette règle. Cette liturgie hebdomadaire comportait de nombreuses lectures scripturaires et des interprétations des docteurs, avec ou non la synaxe eucharistique, selon les régions. Plus tard, le samedi vint compléter la structure hebdomadaire du culte. (Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1925. 5[e] édit., pp. 241-245.)

On le voit, dans le Temporal, la semaine prolongeait le mystère dominical et complétait les lectures sacrées commencées le dimanche. L'Église romaine a conservé les précieux vestiges de ce Temporal hebdomadaire dans l'institution séculaire des Quatre-Temps.

c) Enfin le Temporal contient aussi les saisons liturgiques, à savoir le Carême, le Temps pascal et l'Avent. Nous ne nous arrêterons pas à mettre en valeur toutes les richesses théologiques et ascétiques de ces saints temps. Mais leur importance dans l'Église primitive apparaît par la suppression presque totale des fêtes des saints pendant ces périodes. Aussi la restauration du Temporal par le Concile de Trente

et par Pie X eut-elle également comme objectif l'abrogation considérable du culte des saints pendant le Carême.

Nous sommes en droit de conclure que le maintien du Temporal en toutes ses parties exerce un rôle important pour la compréhension du mystère chrétien dans la piété et la spiritualité des fidèles.

III. — NORMES POUR LA REFORME DU CALENDRIER

La réforme envisagée a pour but, nous l'avons dit, de donner dans le cycle liturgique la primauté au Temporal en maintenant le Sanctoral à sa place secondaire. C'était le but poursuivi par Pie X, mais le temps lui a fait défaut pour mettre le couronnement à son œuvre par la réforme du calendrier. Quelles seraient les normes à suivre pour pareille réforme ? On peut en envisager deux : réduction du Sanctoral; modification des lois d'occurrence.

I. Réduction du Sanctoral

On pourrait croire que la réduction notable des fêtes de saints est le remède tout naturel et, en même temps, la solution de facilité. La question est plus compliquée; disons un mot : *A.* du nombre des saints; ensuite *B.* du choix à faire dans la réduction du Sanctoral.

A. *Nombre des saints.*

1) L'expérience, que nous avons signalée plus haut, montre qu'une force irrésistible tend constamment à la multiplication du nombre des fêtes des saints. D'abord, les bienheureux nouvellement canonisés se contentaient jadis d'un degré inférieur et leur culte était longtemps localisé. Aujourd'hui il n'est plus question, pour un nouveau saint, du rite semi-double ou simple; et leurs zélés clients n'ont de cesse qu'ils aient obtenu pour lui l'inscription au calendrier universel. Mais, surtout les instances et les efforts déployés pour obtenir le rétablissement de fêtes supprimées (par exemple la Maternité et la Pureté de Notre-Dame, sup-

primées par Pie X et rétablies par Pie XI); les supplications adressées au Saint-Siège en vue de rendre universel dans l'Église une culte local ou régional; en un mot, les efforts de toute nature pour faire inscrire le saint au Sanctoral universel. Nous avons vu saint Pie V, à la demande du Concile de Trente, réduire considérablement le Sanctoral; quatre siècles plus tard, le nombre des saints avait plus que doublé (130-266). Et nous assistons au même phénomène depuis la réforme de Pie X.

2) Il faut reconnaître que les Ordres religieux portent une grande responsabilité dans ce domaine. Rares sont ceux qui ont la discrétion des Chartreux, auquels il est défendu de promouvoir la béatification de l'un des leurs, et qui regrettent la canonisation de leur fondateur, saint Bruno. Plusieurs instituts, au contraire, disposent d'un organisme de choix, chargé de découvrir dans chaque province les candidats possibles, de préparer les procédures et d'assurer leur acheminement par les voies les plus sûres. Si le saint personnage peut prétendre au titre de docteur ou de patron, son inscription au calendrier universel était jusqu'ici garantie.

On voit donc que cette mesure de réduction du Sanctoral, qui paraît très simple et infailliblement efficace, s'avère insuffisante en pratique.

B. *Choix des saints à maintenir.*

1) Aucune difficulté pour les grands serviteurs de Dieu dont le culte a été universel à tous les âges et dans toutes les Églises : Notre-Dame, les apôtres, les grands personnages de l'Évangile : saint Jean-Baptiste, saint Étienne, aujourd'hui saint Joseph. Les grands saints qui ont rendu un témoignage éclatant à la sainte Église universelle : les grands martyrs; les docteurs occidentaux et orientaux; les grands pontifes; les fondateurs des principaux Ordres; les vierges célèbres dans l'Église universelle tant dans le temps que dans l'espace, bref, les saints des Litanies des saints. C'est sur ces données fondamentales que fut établi le calendrier universel de saint Pie V en 1568 : les fêtes des saints occupent de ce chef un tiers environ des jours de l'année.

Au delà de ce chiffre, il faut se montrer très circonspect;

et plusieurs normes assez courantes doivent être acceptées avec grande circonspection sous peine de compromettre toute la réforme envisagée.

2) *Les saints inscrits au Canon de la messe?* — Cette norme ne paraît pas justifiée. Beaucoup sont des saints locaux qui figurent dans le Canon de l'Église locale de Rome. Le fait que le Canon local est devenu le Canon de l'Église universelle n'entraîne nullement le caractère universel de ces saints, sauf bien entendu si ce caractère leur vient par ailleurs. Plusieurs saints ou saintes du Canon sont devenus populaires jadis à cause des légendes qui s'étaient vulgarisées. Un examen critique s'impose donc également. J'ai été étonné de trouver cette norme acceptée *sans réserve* par le projet Nasali Rocca de Bologne.

3) *Le titre de docteur?* — Les grands docteurs qui ont exercé une influence prépondérante dans la vie de l'Église doivent naturellement figurer dans le calendrier universel. Mais les docteurs qui ont eu un rayonnement régional et relatif, ceux qu'on peut appeler les petits docteurs : saint Bède, saint Pierre Chrysologue, saint Antoine, saint Canisius, saint Bellarmin, saint Raymond, saint Albert, saint Jean de la Croix, saint Hilaire, etc., seraient célébrés dans leur région ou dans leur Ordre, ou bien célébrés en commun en une Toussaint de Docteurs.

4) *Le titre de patron?* — Depuis Léon XIII s'est établie la coutume de donner officiellement des saints patrons à différentes institutions ou œuvres. Léon XIII en a établit une demi-douzaine : saint Pascal Baylon pour les Congrès eucharistiques, saint Camille de Lellis pour les hôpitaux, etc. Pie XI en a établi autant : saint Charles Boromée, saint Ignace, sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, etc. Ces patronages ne justifient pas un culte universel, comme certains le proposent; au contraire, il s'adresse plutôt à des institutions et des œuvres déterminées.

5) *Les révélations privées?* — Pour garder le dépôt de la révélation et transmettre les richesses de la Rédemption, l'Église a reçu du Christ son triple pouvoir hiérarchique; et ce pouvoir divin n'a aucun rapport avec les révélations privées qui n'ont qu'une valeur individuelle. Il n'y a donc pas lieu d'introduire des fêtes universelles qui se rapportent à ces dates : le 11 février, le vendredi qui suit l'octave de

la Fête-Dieu, la fête de la médaille miraculeuse, les stigmates de saint François, etc. Je sais bien que ces dates ne sont, aux yeux de l'autorité, qu'une occasion de célébrer une vérité chrétienne; mais en tout cas rien ne justifie leur insertion dans le culte *universel* de l'Église.

6) *Le projet de Bologne.* — Ce projet du cardinal Nasali Rocca de Bologne contient des observations très pertinentes sur la réforme du Sanctoral. Il souhaite la suppression de la fête de la Sainte Trinité, du Saint Nom de Jésus (qui fait double emploi avec le premier janvier), de la Sainte Famille, des Sept-Douleurs pendant le Carême, du Christ-Roi. Il propose de supprimer les octaves du Sacré-Cœur et de l'Immaculée-Conception; de réduire les octaves privilégiées à six : Pâques, Pentecôte, Épiphanie, Ascension, Noël et Fête-Dieu. Les autres octaves ou supprimées ou réduites au rite simple.

Telles sont les principales normes qui paraissent souhaitables pour une sérieuse réforme du Sanctoral.

II. Modification de la loi de l'occurrence

Nous l'avons dit : la réduction du Sanctoral, même selon les normes assez rigides que nous venons de dire, est insuffisante. Le remède souverain et de loin préférable est de modifier les lois de l'occurrence.

1) En cas de coïncidence de deux offices, celui de la férie et celui d'un saint, la préséance serait à l'office férial, sauf dans certains cas à préciser. Pie X adopta ce principe, mais n'eut pas le temps d'en faire toute l'application. La réforme actuelle consisterait à en tirer toutes les conséquences. Prenons un exemple. Avant la réforme de Pie X, toutes les fêtes doubles des saints en coïncidence (occurrence) avec un dimanche avaient la préséance, la liturgie dominicale devait céder le pas. La Constitution apostolique de 1911 modifia la loi d'occurrence et établit que seules les fêtes de saints de *1re ou 2e classe* l'emporteraient sur la liturgie dominicale. Cette seule mesure, sans aucune réduction du Sanctoral, rendit au Temporal la primauté : le nombre de dimanches célébrés fut plus que doublé. Pour assurer la

célébration de presque tous les dimanches de l'année, il suffirait de décréter que *seules* les fêtes de *1re* classe auraient la préséance sur les dimanches. Le Temporal serait sauvegardé tous les dimanches dans sa partie essentielle sans aucune amputation du Sanctoral.

2) La même préséance serait accordée aux féries majeures, et celles-ci seraient multipliées. On pourrait sauvegarder de la sorte tout le Carême, toutes les féries de l'Avent, des Quatre-Temps, des Vigiles, des grandes Octaves privilégiées, etc. Bref, toute la structure fériale du Temporal retrouverait sa réalité.

3) Enfin, pour reconstituer la semaine ancienne, et la replacer dans son cadre liturgique, on pourrait donner cette même préséance aux féries du mercredi et du vendredi de chaque semaine, et sauvegarder pour ces jours les lectures de la sainte Écriture et le Psautier.

4) Ainsi toute la structure du Temporal serait reconstituée, sans pour autant réduire outre mesure le Sanctoral. Sans doute les fêtes des saints, sauf les plus grandes, cèderaient la place certaines années, mais cette éclipse partielle varie chaque année et sauvegarde pour les autres années la célébration de ces fêtes. Au surplus, la mémoire que l'on fait du saint supplée quelque peu à cette omission.

Nous n'avons suggéré ici que quelques normes générales, qui nous paraissent de nature à réaliser les modifications souhaitées. Un projet complet d'un calendrier réformé d'après ces principes demanderait un minutieux travail de mise au point qui déborde le cadre de cette étude.

Dom L. Beauduin.

LA PRIÈRE DES HEURES CANONIALES DANS LES RITES ORIENTAUX

Dans toutes les Églises de l'Orient et de l'Occident la liturgie eucharistique est encadrée par la prière des Heures. A un rythme régulier, des cérémonies sacrées, signes liturgiques, accompagnées de psaumes, d'hymnes, de lectures et de prières, se succèdent le long du jour. De l'orient au couchant, les Églises obéissent ainsi au précepte du Christ de prier sans cesse (Luc, XVIII, 1). Il n'est pas besoin de prouver que ce commandement du Seigneur a été observé depuis l'époque de la jeune Église de Jérusalem jusqu'à nos jours, pas plus qu'il n'est nécessaire de démontrer que l'Église primitive de Jérusalem a hérité du judaïsme la succession rythmique des heures canoniales, voire le genre et la forme de l'office des heures. Il suffit de nommer la prière liturgique du matin et du soir, laudes et vêpres du rite romain, *orthros* et *hespérinos* chez les Byzantins, pour se souvenir de l'obligation qui incombait à chaque Israélite de prier le *Sch'ma* matin et soir. La prière des dix-huit bénédictions, le *Sch'mone esre*, se retrouve dans tierce, sexte et none presque dans tous les rites de l'Orient et de l'Occident. La *Berakha*, eucharistie de l'Ancien Testament, a fourni forme et substance à la célébration eucharistique chrétienne[1]. Toutefois, le judaïsme ne fut pas seul à préparer la marche du christianisme naissant vers les époques et les peuples lointains : les nations de la terre léguèrent à la bouillonnante jeune Église plus d'un élément liturgique emprunté à la vie profane, aux religions mystériques, au culte im-

1. Batiffol, *Histoire du Bréviaire romain*, 3e édit., Paris, 1911, t. I, p 23; S. Baumer, *Geschichte des Breviers*, Versuch einer quellenmässiger Darstellung des altkirchlichen-und des römischen Officiums bis auf unsere Tage, Freiburg, 1895, pp. 31-63; F. Dölger, *Sol salutis*, *Liturgiegeschichtliche Forschungen* 4/7, Münster, 1925, pp. 122 et suiv.; I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst*, Frankfurt, 1924, pp. 36 et suiv.; P. Fiebig, *Das Judentum von Jesus bis zur Gegenwart*, Tübingen, 1916, pp. 14 et suiv.; Em. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 2 vol., 4e édit., Leipzig, 1909, p. 355.

périal, au rituel hiérarchique et au théâtre, éléments qui sont demeurés des facteurs essentiels de l'office jusqu'à nos jours. Les historiens des religions et de la liturgie ont fréquemment signalé ces origines de la liturgie chrétienne, et notamment de la prière des Heures.

I

REPARTITION DES HEURES

L'Église byzantine connaît quatorze heures de prière : *hesperinos* (vêpres), *apodeipnon* (complies), *mesonyktikon* (matines), *orthros* (laudes), prime, tierce, sexte et none, avec quatre Heures intermédiaires, et les *typika*, sorte *d'enarxis*[2]. Le rite syrien occidental compte sept Heures : *ramscha* ou *nagha* (vêpres), *suttara* (complies), *lelja* (matines), *zaphra* (laudes), tierce, sexte et none. Aux rites syrien-oriental et malabar on célèbre quatre Heures : vêpres, complies, premier nocturne, deuxième nocturne. Dans l'Église arménienne l'office comprend neuf heures : vêpres, heure de la paix, prière du repos (complies), premier et second nocturnes, prière de l'aube (prime), tierce, sexte et none. L'Église copte célèbre plusieurs de ces Heures en commun avec les autres rites : vêpres, heure du sommeil (complies), prière de minuit, prime, tierce, sexte et none. Les Abyssins ajoutent encore à matines la prière du chant du coq (laudes)[3].

2. Ou avant-messe; littéralement introduction (terme néo-gréc).

3. *Texte des Heures : a*) textes *arméniens* : Zamagirk, Constantinople, 1895, Venise, 1934, Breviarum Armenum, sive, Dispositio communium armeniacae ecclesiae precum... in latinam linguam translatum, Venetiis, 1908; Laudes et Hymni ad SS. Mariae Virginis Honorem ex armenorum Breviario excerpta, Venetiis, 1877; Conybeare, F. C., Rituale, Armenorum, Oxford, 1905.

b) Textes *byzantins* : *Euchologion*, Rome, 1873, Athène, 1927; *Horologion*, Rome, 1937, Athène, 1927; Goar, *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Venetiis, 1730; *Hieratikon*, Constantinople, 1895; A. P. Maltzew, *Die Nachtwache oder Abend-und Morgengebete der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*, Berlin, 1892; *Andachtsbuch der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*, Berlin, 1895; *Liturgikon, die Liturgien der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*, Berlin, 1902; F.-D. Mercenier, *La Prière des églises de rite byzantin*, Amay, 1933-1949; M. Rajewsky, *Euchologion der orthodox-katholischen Kirche*, I, Teil : Ordnung des Abend-und Morgen-Gottesdienstes und die heiligen Liturgien, Wien (Vienne), 1861.

c) Textes *coptes* : *Liber septem Orationum*, Cairo (Le Caire), 1930; Bute of Marg. John, *The Coptic Morning Service*, Londres, 1908; A. Mollon, *Les Theotokies ou offices de la Sainte Vierge dans le rite copte*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, Paris, 1904, pp. 77 et suiv.;

Les Heures du soir

La limite des jours se trouve être, en Orient comme en Occident, la vigile : *hesperinos* ou vêpres célèbrent donc l'heure du soir, saluent la lumière, et s'appellent parfois *lychnikon*, *lucernarium* ou *nagha* (en syriaque)[4]. Dans l'ensemble de l'Orient cette coutume de commencer le jour par la solennité de la vigile s'est maintenue bien plus tenace qu'en Occident. Aussi les Orientaux ne connaissent-ils pour chaque jour et pour chaque fête qu'une sorte de vêpres, les premières vêpres. Sans doute distingue-t-on aussi en Orient le degré de dignité d'une fête à une certaine divergence dans les vêpres, mais celle-ci se manifeste dans la forme de célébration des vêpres et dans leur rapport avec les Heures nocturnes consécutives, ou même avec la liturgie eucharistique, plutôt que dans la répétition des « secondes vêpres », comme c'est l'usage en Occident.

Le grand *hesperinos*, ou vêpres solennelles des fêtes, est suivi, dans le rite byzantin, de la bénédiction du pain (du vin et de l'huile), à laquelle succèdent les lectures de certaines péricopes tirées du Nouveau Testament, la distribution des *eulogia* et la grande prière de minuit. Pendant la vigile de Noël et de la Théophanie, la liturgie eucharistique vient s'insérer dans les grandes vêpres. Ces grandes vêpres se trouvent à la place de l'habituelle liturgie des catéchumènes. Après la proclamation de l'Évangile vespéral, l'office se poursuit d'après le formulaire de saint Basile le Grand. De façon analogue, la Passion triomphale du Seigneur est célébrée solennellement le soir du jeudi saint et du samedi saint par la commémoration de la mort et de la résurrection du Christ dans la liturgie eucharistique, insérée dans les grandes vêpres.

Les « petites vêpres » sont suivies, à l'ordinaire, des complies, l'*apodeipnon*, oraison de la soirée avancée, pour demander aide et protection contre les dangers de la nuit. « A l'approche de la nuit, dit saint Basile dans ses *Regulae fusius tractatae* (XXXVII, 3), nous avons à prier pour que nous puissions nous reposer sans

A. VAN LANTSCHOOT, *Horologium Aethiopicum iuxta recensionem alexandrinam copticam*, Romae, 1940.

d) Textes *syriens* : *Officia Sanctorum iuxta ritum Eclesiae Maronitarum*, Romae, 1656 et 1666; *Breviarium iuxta ritum Eclesiae Antiochenae Syrorum*, Mossul, 1886-1898; Prières des jours ordinaires de la semaine, selon l'usage de la sainte Église des Syriens d'Antioche, Sarpha, 1902 (en syriaque). A. A. J. MACLEAN, *East Syrian Daily Offices*, Londres, 1894; *Breviarium chaldaicum*, Rome, 1937 (3 vol.).

4. Cf. Lév., XXIII, 32; Rit., XX, 23 et sq.; I Sam., XXX, 17; Ps. LIV, 18.

avoir à nous accuser, et que notre nuit soit exempte des cauchemars de l'imagination[5]. » Habituellement, ce sont les « petites complies » qu'on récite; mais à certains jours de l'année, comme à Noël, à la Théophanie et pendant le Carême, elles sont remplacées par les « grandes complies ». La *Suttara* syrienne, Heure pour implorer la protection, est variable comme les complies grecques[6]. L'Église arménienne a intercalé entre les vêpres et les complies, prières du soir, une Heure particulière à ce rite, « l'Heure de la paix ». Les complies des rites orientaux et occidentaux — comme l'office de prime, prière du matin — ont sans doute un caractère privé, en comparaison des vêpres, et sont de création plus récente; mais le choix des psaumes de complies, du moins les psaumes IV et XC, témoigne d'un rapport étroit entre les rites orientaux et ocidentaux, et permet de retracer les origines des complies jusque dans les usages de l'Église primitive, voire de celle de Jérusalem[7]. La pèlerine gallicane Éthérie (ou Sylvia Aetheria) parle déjà d'un prolongement des vêpres, de la bénédiction quotidienne le soir et d'un renvoi du peuple[8].

La nuit

L'oraison byzantine de minuit, le *mesonyktikon*, est l'analogue des matines ocidentales, Heure de l'attente de la Parousie du Christ. Au cours de cette prière de minuit si riche en symboles, les coptes évoquent nos premiers parents, attendant au milieu des épines et des ronces le Rédempteur promis; ils se souviennent également des grands événements de l'histoire du salut qui se sont accomplis à l'ombre de la nuit : Jésus-Christ est né pendant la nuit; ce fut au cours de la nuit qu'il institua le sacrement de son amour, l'Eucharistie; sa bienheureuse Passion commença pendant la nuit, et les ombres de la nuit n'étaient pas encore dissipées lorsqu'il accomplit sa glorieuse Résurrection. L'Église arménienne, par contre, s'adresse, au cours de la prière de minuit, principalement à Dieu le Père, Principe premier, Créateur incréé, Source, Racine, Soleil de la vie et de la lumière divines[9].

5. H. U. von Balthasar, *Die Grossen Ordensregeln*, Einsiedeln, 1948, p. 89.
6. A. Baumstark, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten*, dans *Etudes historiques et culturelles de l'Antiquité*, III, 3-5, Paderborn, 1910, p. 155.
7. A. Baumstark, *op. cit.*, pp. 156 sq.
8. Aetheria Silvia, *Peregrinatio ad loca Sancta*, XXVII, 7, collection de textes latins chrétiens, I, Heidelberg, 1939, p. 35.
9. J. Casper, *Das heilige Officium*, dans *Morgenländisches Christentum*, publié par Krüger-Tyciak, Paderborn, 1940, pp. 164 sq.

La solennité de la vigile de l'Église primitive s'est maintenue de façon frappante dans la *lelja*, l'office nocturne du rite syrien [10].

L'aube

L'heure de l'aube, l'*orthros* byzantin, la *zaphra* syrienne, les *laudes* romaines, sont des offices parallèles à l'*hesperinos*, aux vêpres. La *zaphra*, l'office syrien de l'aube, est, parmi les rites de l'Orient et de l'Occident, celui qui se rapproche sans doute le plus de la solennité des laudes de l'Église primitive. Les laudes, en effet, constituaient le point culminant de l'office nocturne de la vigile. Ce n'est qu'ultérieurement, à l'époque du monachisme naissant, que la prière de l'aube fut résolument dissociée des matines. A la suite de cette séparation, certains éléments de la vigile de minuit furent absorbés par les laudes plus récentes, par l'*orthros* [11].

Cet *orthros* byzantin contient des éléments, qui n'ont cessé de se développer, de la vigile primitive et de son sommet, l'oraison à l'approche de l'aube, — alors que le *mesonyktikon* constitue, dans l'ensemble, une création originale. On sait que l'office occidental présente des évolutions analogues, bien qu'en sens inverse. Du fait de son caractère si proche de l'office primitif de minuit et de l'aube, l'office syrien occidental (*zaphra*) rend d'incomparables services à l'étude de la liturgie comparée [12]. Une des caractéristiques propres à l'*orthros* (laudes) est la louange de la lumière naissante, du soleil au moment de sa triomphale résurrection, magnifique symbole cosmique du Christ ressuscité. Les laudes occidentales, l'*orthros* grec, arménien et copte, et la *zaphra* syrienne, bénissent, dans le soleil levant, la lumière victorieuse du monde. Dans leur prière de l'aurore, les coptes contemplent, comme dans un diptyque : d'une part, Adam et Ève cherchant à réorienter leur vie, à se confectionner des vêtements en peaux de bêtes, à trouver du travail autant par besoin que par pénitence, et, de l'autre côté, le Christ annonçant aux saintes femmes, et par elles au monde entier, la rédemption, la paix, la victoire sur le péché, la mort et l'enfer [13].

10. A. Baumstark, *op. cit.*, p. 141.
11. A. Baumstark, *ibid.*, pp. 138 sq.
12. A. Baumstark, *ibid.*, pp. 147 sq.
13. J. Casper, *op. cit.*, p. 165.

Les petites Heures

Les petites Heures de prime, tierce, sexte et none sont communes, pour la plupart, aux Églises d'Orient et d'Occident. L'Écriture sainte mentionne déjà tierce, sexte et none (Dn., VI, 10 sq.; Ps. LIV, 18; Act., II, 15; III, 1; X, 3, 9; XXII, 17)[14]. A l'encontre des prières du soir, de la nuit (et de l'aube), ces Heures avaient un caractère plus nettement privé, que, au dire des Pères anciens, elles ont conservé longtemps. C'est sans doute le monachisme qui a conféré à ces Heures un caractère officiel. Ainsi l'office de prime, comme nous l'enseigne la liturgie comparée, est étroitement apparenté à l'*orthros*, ou laudes, formant pour ainsi dire un dédoublement de l'Heure de l'aurore, comme cette dernière est un dédoublement des matines.

Alors que l'Église syrienne ne connaît que les trois petites Heures de tierce, sexte et none auprès des grandes Heures, et que, fidèle à l'usage ancien, elle ne les considère pas comme des prières strictement obligatoires, l'Église byzantine a encore intercalé dans son office quelques Heures intermédiaires, les *mesoora*, construites sur le modèle des Heures principales. Bien entendu, ces *mesoora* ne sont plus célébrées que dans les couvents de moines dont la tâche unique est la louange liturgique de Dieu.

Enfin, l'Église byzantine a créé, pour les jours où le repas eucharistique n'était pas célébré, une Heure propre, les *typika*, au cours de laquelle les deux psaumes types de l'*enarxis* des dimanches et fêtes solennelles, les psaumes CII et CXLV sont récités, ainsi que les *makarismoi* (béatitudes évangéliques). Les psaumes sont suivis de chants, puis de la lecture d'épîtres et d'évangiles. Les *typika* tiennent lieu, pendant le Carême, après sexte, d'*enarxis* à la liturgie des présanctifiés, ou encore elles servent de transition de l'office du jour aux Heures du soir et de minuit.

14. Le nombre juif et chrétien de cinq pour les Heures de prière s'est conservé dans les cinq *salats* obligatoires des musulmans (deux le soir et le matin, trois dans le courant de la journée). Cf. Tor A«»fl31, *Der Ursprung des Islams und des Christentum*, Upsal-Stockholm, 1926, pp. 191 sq.

II

NATURE ET PORTEE DES HEURES

Caractère plus privé des petites Heures

Le caractère plus privé des petites Heures, comparé à celui des grandes Heures, s'est conservé dans tous les rites de l'Orient et de l'Occident. On ne peut parler sans doute d'une facture strictement privée des petites Heures : elles ne comportent un tel caractère ni dans l'office occidental ni dans le rite oriental. La pèlerine Éthérie affirme dans le récit de son *Pèlerinage aux lieux saints* que, dès le IV[e] siècle, la liturgie de Jérusalem comportait, même pour la récitation des petites Heures, l'entrée solennelle de l'évêque. A la fin de l'office, l'évêque prononçait la collecte (prière communautaire) [15]. Remarquons, par contre, que l'office des morts, du rite latin, ne connaît que la prière des grandes Heures du soir et de minuit, les vêpres, les matines et les laudes. Même récitées solennellement au chœur, ces grandes Heures occupent la place la plus importante. L'office de tierce fait exception à cette règle, le jour de la Pentecôte, puisqu'elle se situe à l'heure même où se célèbre la descente du Saint-Esprit sur l'Église.

Au sein des rites orientaux, ce caractère primitivement privé des petites Heures s'est maintenu avec plus de ténacité encore qu'en Occident. A l'ordinaire, l'Église byzantine ne récite pas les petites Heures à l'intérieur de l'église, sur le *soleion* devant l'iconostase, où se récitent les grandes Heures, mais à l'intérieur du *narthex*. Le *narthex* est l'espace entre « dehors et dedans », entre le monde extérieur et le sanctuaire intime de Dieu. C'est entre ces deux domaines, entre le profane et le sacré, entre le monde et Dieu, entre le temps et l'éternité que le chrétien se tient. Du point de vue de son existence, il est un être dépourvu de « présent » : le présent est la prérogative de Dieu seul. L'homme, dépourvu de présent existentiel, vivant entre le passé et l'avenir, ne pourra s'accommoder de cette situation instable qu'en s'efforçant de consacrer, de sanctifier la misère humaine, toute la peine d'ici-bas, au moyen d'une prière inlassable. C'est là précisément le sens des petites Heures : elles sanctifient, « sacralisent » le jour et le travail; c'est là aussi le sens de la coutume byzantine, qui situe les petites Heures entre « dehors et dedans », entre le monde et le sanctuaire, entre le temps et l'éternité.

15. Silvia Aetheria, *Peregrinatio*, IV, 3, *op. cit.*, p. 29.

Les grandes Heures se célèbrent à l'intérieur de l'église, dans le sanctuaire, sous la coupole, qui représente la voûte céleste, demeure particulière du Très-Haut, symbole d'éternité. La prière, le chant, les lectures, les lumières, le feu, l'encens, les attitudes et les processions des grandes Heures sont des images de la célébration céleste, qui se déroule simultanément avec l'*akoluthie* de l'office divin au sein de l'Église, — au ciel même, au milieu des anges et des saints, devant le trône du Saint des saints. La célébration des grandes Heures est donc un symbole d'éternité, prototype de ce qui demeure, de ce qui est présent.

Les petites Heures, par contre, et l'emplacement où elles ont lieu, expriment notre pérégrination terrestre, notre marche ininterrompue entre hier et demain, vers l'éternel aujourd'hui, notre nostalgie du Dieu trois fois saint. Si, d'une part, le chrétien qui célèbre Dieu dans le sanctuaire ressemble au Christ glorifié, roi éternel et immortel, et à tous ceux qui, avec lui, sont entrés dans la gloire du présent [16], les chrétiens qui prient dans la nef, d'autre part, deviennent, avec le Médiateur, d'autres christs, semblables à ce Christ qui s'est anéanti pour nous, se faisant obéissant jusqu'à la mort, la mort de la croix ! Voilà donc le sens profond des petites Heures, le sens aussi de la coutume byzantine de ne pas réciter ces petites Heures à l'intérieur de l'église, mais dans le *narthex*, le péristyle de l'église. Là où, pour des raisons d'ordre pratique — dans les églises paroissiales notamment —, la récitation des petites Heures s'incorpore dans celle des grandes Heures, l'office de prime est récité à l'église avec le *mesonyktikon* ou l'*orthros*, tandis que none rejoint l'*hesperinos*.

L'office, affaire du peuple

Une autre caractéristique de l'office oriental, d'ordre plus général celui-ci, réside dans le fait que l'office n'est nullement devenu l'affaire du seul clergé d'un certain rang, de certaines familles de chanoines, de moines ou de religieuses, mais qu'il est resté jusqu'à nos jours affaire du peuple, obligation communautaire. Il en résulte que les prêtres séculiers et les moines itinérants ne sont soumis à aucune obligation de réciter l'office en particulier. L'Orient demeurerait consterné et perplexe devant pareille obligation. Un Père de l'Église méchitariste arménienne de Vienne me racontait un jour qu'on avait tenté, il y a des années de cela,

16. Cf. Ps. XCIV, 11; Hebr., III, 7-19.

d'introduire dans l'Église arménienne catholique unie la récitation privée de l'office, comme strictement obligatoire pour les prêtres séculiers et pour les moines, hors de leur communauté. L'essai avait échoué devant la résistance des prêtres, des moines et des communautés [17].

Quiconque connaît l'Orient sait le rôle important qu'y joue la récitation de l'office; et pourtant le chrétien d'Orient considère la récitation des saintes Heures par des clercs et des moines à la place de la communauté comme une dégradation de la véritable nature de l'office. L'office est un acte communautaire. La célébration de la liturgie, elle non plus, n'est pas la tâche privée de clercs spécialement institués à cet effet. Dans les églises conventuelles comme dans les églises paroissiales, on récite en commun au moins les grandes Heures. Celui qui ne s'est encore jamais fait une idée de la longueur des Heures orientales pourrait être tenté de voir là du relâchement et de la paresse dans la prière. Or il n'en est rien. Bien au contraire, les offices, chantés par les laïcs, par cœur, durent souvent des heures entières, ce qui incita un savant orientaliste occidental à formuler les propositions de réforme suivantes : « Si j'étais le patriarche de Constantinople, je ferais sans doute ce que saint Jean Chrysostome fit pour la liturgie de son temps : je raccourcirais, je supprimerais des longueurs. Du même coup, une autre particularité de la prière grecque deviendrait plus acceptable pour des oreilles européennes : sa rapidité quasi imbattable. Psaumes, hymnes, tropaires, *kontakia*, lectures, déferlent sur le néophyte à l'allure d'un orient-express; avant que son œil ait pu saisir quelques mots du texte, les habitués en sont déjà cinq lignes plus loin. Impossible de maintenir le pas. Les Grecs trouvent cela tout naturel, je crois même qu'ils trouvent cela beau. Ils sont en tous les cas d'avis que les anges eux-mêmes doivent s'endormir au ciel en entendant la psalmodie des moines latins [18]. » Ce jugement ne s'applique évidemment pas à la manière de prier de tous les chrétiens d'Orient, sauf en ce qui concerne la longueur des offices. Je crois pouvoir admettre que des Levantins et des Grecs agiles et au sang chaud, s'ils étaient des Latins, sauraient réciter l'office, même en latin, bien plus vite et plus allègrement que des Allemands placides et méthodiques, ou des Slaves à l'esprit méditatif. L'office oriental de ces derniers, précisément, donne sans doute l'impression de grande longueur, d'ampleur épique, mais aussi d'une piété plus profonde, plus contemplative.

17. J. Casper, *op. cit.*, p. 164.
18. C. Baur, *Im christlichen Orient*, Reiseerlebnisse (journal de voyage), Seckau, 1934, p. 202.

Office et dévotions populaires

Du fait que l'office, les grandes Heures surtout, et les rites qui les encadrent, sont restés l'affaire du peuple, de la communauté, l'Orient, contrairement à l'Occident, n'était pas obligé d'introduire des dévotions populaires, telles qu'elles sont en usage dans les régions catholiques non méditerranéennes et telles qu'elles sont exprimées dans les manuels diocésains de prière et de chant. Ces dévotions populaires occidentales avaient, pour la plupart, avant le Concile de Trente, la forme d'une *missa sicca*, analogue en somme aux *typika* grecques. D'autres dévotions ont emprunté leur forme à la dispensation des sacrements ou des sacramentaux, d'autres encore à la récitation officielle des Heures. Depuis la réforme du Concile de Trente, les dévotions eucharistiques, avec prières, litanies et Salut du Saint-Sacrement, sont en usage parmi les peuples catholiques latins. Ces dévotions ne font pratiquement pas partie de ce qu'on entend dans la France actuelle sous le nom de « paraliturgies », elles font partie de la liturgie, au sens large, sont soumises à la juridiction de l'ordinaire du lieu; de par leur nature elles sont pourtant ce que les Français appellent des « paraliturgies » : un élément secondaire, populaire, une explication accessible (assez maigre, la plupart du temps) de la liturgie latine officielle. Le jeune mouvement liturgique a eu soin de promouvoir, à côté de la réforme liturgique, également une réforme des dévotions. Des célébrations populaires de matines, de laudes, et surtout des vêpres et de complies, ont eu lieu en divers endroits [19]. D'autres dévotions, surtout des « veillées de prière » pour la jeunesse catholique, sont construites sur le modèle de la *missa sicca* du moyen âge. Ailleurs encore, la célébration liturgique et populaire des sacrements entraîne de nouvelles formes de dévotion pour le baptême, la confirmation, le mariage, les bénédictions et les processions, au sein de communautés priantes. Certains de ces essais ont réussi; d'autres, du fait de leur caractère plus dramatique, ne peuvent servir qu'aux grandes dates de l'année, comme veillée d'Avent, fête du Christ-Roi ou hommage au Saint-Père. Pour l'Orient, ces problèmes sont inexistants. Sa « dévotion » à lui, ce sont les Heures et les rites sacrés qui entourent ces différentes Heures tout au long de l'année liturgique. Les Églises catholiques orientales, fortement influencées

19. Cf. P. Parsch, *Volksliturgie*, ihr Sinn und Umfang, Klosterneuburg, 1940, pp. 486 sq., 538 sq. (trad. fr. 1949). J. Casper, *Deutsches Vesperbuch*, Wien, 1941.

dans leur liturgie eucharistique par le rite romain, ont cependant jalousement conservé leurs particularités dans la récitation de l'office divin.

La langue vulgaire

L'Orient peut se permettre cette forme liturgique de ses dévotions, parce que sa liturgie est, depuis les origines, ce que le mouvement liturgique occidental s'efforce de faire de notre liturgie : une liturgie « populaire ». La liturgie orientale est célébrée en vue du peuple croyant; c'est ce qui explique le maintien de la langue vulgaire comme langue du culte, l'union étroite entre l'autel et la communauté qui célèbre, l'adaptation des éléments liturgiques aux éléments populaires de la langue, du chant, des attitudes, des gestes. Cette particularité des rites orientaux contrastant singulièrement avec les formes sobres, rigides et précises du rite romain, devra sans doute être maintenue. La langue maternelle de la liturgie chrétienne, au nord et à l'ouest des frontières étroites de la Palestine, était le grec, alors qu'en Asie Antérieure sémitique l'araméen-syrien restait la langue liturgique. Le christianisme a également réveillé les éléments nationaux de l'Empire romain, provisoirement assoupis au milieu de l'hellénisation générale : il les a rappelés à la vie. Le christianisme a su rendre ses qualités héréditaires au petit peuple, ni grec ni romain, totalement insignifiant sous l'Empire grec et romain, qu'était la nation juive. Le peuple doit bénir et louer Dieu dans sa propre langue, y prier et exprimer sa joie, entendre des lectures et l'Évangile. « Nous nous trouvons tout simplement devant une loi générale : pour que la grâce puisse se développer de façon vivante, elle doit s'appuyer sur la nature, dont les forces vives devront être ranimées. L'élément sainement populaire doit donc pouvoir se faire entendre dans la liturgie [20]. »

Outre les langues nationales, d'autres développements rituels ou artistiques pénètrent les formes de la liturgie. Ces développements n'ont pas cessé de fleurir dans l'Orient chrétien jusqu'à nos jours. Les catholiques chrétiens d'Orient ne se sont pas laissé surpasser en ce point par leurs frères orthodoxes non catholiques. Ainsi, par exemple, l'introduction de la langue roumaine, à la fin du XVII[e] siècle, est partie des Roumains unis, de même que les catholiques de rite magyar ont introduit, depuis le XIX[e] siècle

20. J. Jungmann, *Die liturgisches Feier*, Grundsätzliches und Geschichtliches über Formgesetze der Liturgie, Regensburg, 1939, p. 49.

(officiellement depuis 1912), la langue hongroise dans le culte [21]. L'attitude de principe de l'Église orientale, de l'Église byzantine en particulier, à l'égard de la langue vulgaire dans le culte, explique le fait que les liturgies orientales, même avec l'office si long, aient pu demeurer affaire du peuple, de la communauté, sans jamais dégénérer en tâche privée du clergé et des moines.

Les moines augmentent la somme de prière de la communauté en récitant ces petites Heures et Heures intermédiaires de caractère plus privé, puisque, de par leur nature, leur véritable tâche journalière consiste dans l'*opus Dei*, la prière incessante, qui ne sera interrompue brièvement que par les besoins vitaux de nourriture et de repos, ainsi que par la nécessité du travail pour la subsistance. Il faut que nous rappelions ici un fait un peu lointain de l'Orient chrétien. Les Églises orientales ne connaissent qu'une seule ascèse, valable pour tous les chrétiens du monde, laïcs ou prêtres séculiers. Quant aux moines, ils surélèvent cette ascèse chrétienne générale, puisqu'ils sont appelés à une vie plus parfaite. Aussi bien des choses sont-elles restées à l'état idéal, théorique, en Orient, sans être exprimées et codifiées sous forme de loi; elles sont encore aujourd'hui considérées sous leur aspect ontologique et organique, non pas juridique et pragmatique. En Occident, par contre, l'ascèse semble être, à l'origine, « affaire de moines »; à l'état réduit, elle est destinée aux clercs, et — fortement « délayée » — elle sert aux laïcs. La liturgie orientale nous propose ici des points de départ pour repenser et renouveler notre manière de voir.

III

STRUCTURE DES OFFICES

(vêpres, nocturnes, laudes)

Voyons à présent la structure de l'office oriental. Pour ne pas trop nous étendre, nous n'allons étudier que les Heures du soir et de la nuit. Les vêpres sont célébrées dans tout l'Orient aussi bien dans leur forme solennelle que dans leur forme simple. Les vêpres solennelles ou grandes vêpres sont célébrées aux veilles de fêtes, et sont en général en rapport étroit avec la vigile nocturne.

21. J. Casper, *Der Verkündigungscharakter der orientalischen Liturgie*, dans le recueil d'études : *Die Messe in der Glaubensverkündigung, Kerygmatische Studien dem Verfasser von « Missarum Sollemnia »*, P. Josef Andreas Jungmann, S. J., zu seinem sechzigsten Geburtstag von Freunden und Schülern dargeboten, publié par Arnold et Fischer, Herder, Fribourg (sous presse), p. 316 dans le manuscrit.

1) Vêpres syriennes

a) Orientales.

Les vêpres syriennes et malabares comportent une triple articulation; dans la première partie les *selotha*, prières d'introduction, sont suivies d'une ou deux *marmitha* correspondantes. Les *marmitha* sont des sections de psaumes liturgiques, analogues aux *kathisma* byzantines. Une *marmitha* comporte ordinairement deux grands et au moins quatre petits psaumes. Les Syriens-Orientaux divisent le Psautier en vingt *marmitha*. A l'opposé des autres rites de l'Orient, l'extrait de psaume varie, comme il a fini par varier également dans l'office occidental.

Dans la deuxième partie des vêpres syriennes, des fonctions sacrées et des textes se succèdent et correspondent. Pendant l'entrée du célébrant, portant l'encensoir, et pendant qu'il récite la prière d'encensement, on entonne l'antiphone de l'encensement. Au cours de l'hymne au Christ qui lui fait suite, le diacre poursuit l'encensement de toute l'église, commencé par le célébrant. Les rites de l'entrée et de l'encensement ne sont pas accomplis partout dans le même ordre. Chez les Nestoriens, l'encensement a lieu, la plupart du temps, après le chant de l'hymne au Christ, alors que le rite malabar fait succéder l'hymne à la cérémonie de l'encensement. Succédant à l'encensement, au verset et à l'hymne, se chantent alors les psaumes lucernaires, primitivement chantés à l'entrée de l'officiant. Le verset appelé *sûraya* et l'hymne qui précèdent sont tirés de la vénérable hymne vespérale, apparentée à l'eucharistie lucernaire telle qu'elle est encore solennellement chantée dans les vêpres grecques. Les psaumes lucernaires sont les psaumes cxl, cxli, cxviii (105-117), cxvi. Ces psaumes lucernaires sont encadrés de la *sûraya* (verset), au début, et de l'hymne, l'*onitha*, à la fin des psaumes. Cette deuxième partie de l'office se termine par une *ekténie*, *karoozutha*, et par une *ekphonèse* ou oraison.

La troisième partie des vêpres syro-orientales débute par le *trisagion* : « Dieu saint, Dieu saint et fort, Dieu saint et immortel. » Une prière d'inclination, l'hymne et l'oraison, l'Oraison dominicale, la Mémoire des saints et enfin le *Huttama*, formule de bénédiction, terminent les vêpres. Dans ces vêpres syriennes il nous est encore permis de contempler le type d'une solennité chrétienne primitive des vêpres [22].

22. A. Baumstark, *op. cit.*, p. 111.

b) Syro-occidentales.

Les vêpres de la Syrie occidentale et les vêpres maronites se rapprochent beaucoup des vêpres syro-orientales, mais forment par leur structure comme un chaînon dans la série qui mène aux vêpres byzantines.

La première partie des vêpres maronites et syro-occidentales débute par la *selotha*, prière d'entrée alternante suivie du psaume L comme psaume d'introduction, interrompu, sous forme responsoriale, par un refrain ou *enyana*. L'Église syrienne d'Occident conserve encore l'antique usage de la psalmodie responsoriale, au moins aussi ancien que les psaumes eux-mêmes. Cette manière de psalmodier, héritage de la synagogue, connue de toute la chrétienté dans l'antiquité, est restée bien plus en faveur en Orient jusqu'à nos jours. A la place du psaume L récité alternativement, on peut prendre un autre psaume du jour, accompagné du canon paraphrasé ou *kuracha*, également psalmodié sur le mode responsorial. Le rite maronite actuel ne connaît pas cette alternance; les Maronites ne chantent que le psaume L en forme responsoriale. Ce psaume est un antique chant d'introduction matinal, devenu peu à peu chant d'introduction vespéral.

Dans la deuxième partie des vêpres syriennes occidentales, qui succède à ce psaume, on retrouve les psaumes lucernaires à la manière syrienne : psaumes CXL, CXLI, CXVIII (105-117), CXVI, dont la suite est également interrompue, d'après le mode responsorial, par un verset-refrain, l'*enyana*. Éthérie, à Jérusalem, a déjà été témoin de ce genre de récitation de l'office [23]. A une invitation à la prière appelée *prumyon*, succèdent des prières d'intercession, ou *sedra*, puis la prière d'encensement ou *etra*, au cours de laquelle est exécuté l'encensement de toute l'église, cérémonie apparentée à l' « entrée » de l'ancienne Église de Jérusalem ou au rite byzantin actuel. Chez les Maronites, un cantique (*sogitha*) précède les oraisons. Pendant la durée de l'encensement, on chante des antiphones ou des hymnes. Au rite maronite [24] on lit à cet endroit, conformément à une antique tradition, des textes du Nouveau Testament, des Actes des Apôtres, des écrits pauliniens, puis a lieu la proclamation vespérale de l'Évangile. L'Église syrienne occidentale, par contre, chante après une sorte d'hymne vespérale, la *ba'utha*, un verset de psaume analogue au

23. *Ibid.*, p. 107 sq.

24. P. Dib, *Étude sur la liturgie maronite*, Paris, 1919, pp. 154 et sq. A. Raes, *Introductio in Liturgiam Orientalem*, Romae, 1947, pp. 194 sq.

prokimenon des Grecs ou au *graduel* des Latins, qui rappelle encore la lecture, plusieurs fois répétée le soir, de l'Écriture, alors que de nos jours il ne subsiste plus que l'évangile vespéral. L'hymne vespérale ou *ba'utha*, qui dans le rite syrien occidental est chantée avant le cantique (semblable au *prokimenon*), est appelé *hulala* et correspond à l'antique chant d'action de grâces pour la lumière. Au rite syrien occidental une *ekténie* d'intercession, la *kazaritha*, avec l'oraison finale, clôt cette deuxième partie des vêpres.

La troisième partie, très courte, ne se compose que du *trisagion*, de l'Oraison dominicale et de la prière de bénédiction finale. Les catholiques maronites adjoignent encore à l'Oraison dominicale, à la manière latine, la Salutation angélique et le *Credo*.

2) Vêpres arméniennes

Les vêpres arméniennes[25] débutent par une prière d'introduction, dont le psaume LIV (17-19), fait partie. Le psaume d'introduction est le psaume LXXXV. On ne chante plus de nos jours de psaumes alternants. Cette première partie est suivie des psaumes lucernaires CXXXIX, CXL, CXLI. L'entrée liturgique n'est guère reconnaissable pour cette partie de l'office, ni à l'aide de la coutume actuelle, ni dans l'usage antique ; pas même un rite d'encensement proprement dit — cependant l'antiphone du psaume CXL, 2, est encore un vestige de l'encensement antique.

Le point le plus solennel des vêpres arméniennes est sans conteste le lucernaire : bénédiction de la lumière, hymne lucernaire, puis les lumières sont allumées. Une *ekténie* de supplication et deux oraisons terminent cette deuxième partie.

La troisième partie, qui se distingue des autres offices vespéraux de l'Orient par sa longueur, débute par le *trisagion*, suivi du psaume CXX et d'une prière antiphonée intermédiaire adressée à la Mère de Dieu. Pendant le Carême, le psaume CXX se termine avec la prière mariale par la prière de Manassé (II Chr., XXXIII). Le rite byzantin, par contre, récite cette prière lors des grandes complies, l'*apodeipnon megas*, considérées comme étant typiquement l'Heure du Carême. A l'ordinaire, dans cette troisième partie des vêpres, le rite arménien fait réciter les psaumes XC, CXXII et LIII, et les dimanches : psaumes CXXXIII, CXXXVII et LIII, coupés d'antiphones intermédiaires. Là où l'usage s'en est maintenu, l'officiant se dirige à ce moment-là vers le portail de l'église pour y réciter

25. F. C. CONYBEARE, *op. cit.*, p. 493. A. RAES, *op. cit.*, pp. 191 sq.

une prière. Pendant qu'il revient à l'église, on récite une autre oraison. L'Oraison dominicale termine la solennité des vêpres.

3) Vêpres coptes

Les vêpres de l'Église copte[26] se composent, comme celles des autres rites orientaux, de trois parties. Elles débutent par les prières d'introduction, auxquelles se joignent les psaumes CXVI-CXVII, CXIX-CXXVIII, suivis de la lecture de l'évangile, qui termine cette première partie des vêpres.

La seconde partie est extrêmement simple : les tropaires du jour sont chantés de façon responsoriale, complétés par le *theotokion*, la salutation de Marie et le cantique de Siméon : « Maintenant, Seigneur, laissez votre serviteur s'en aller en paix, selon votre parole », puis une *ekténie*, ou encore la prière du soir : « Conservez-nous dans votre grâce, Seigneur, préservez-nous du péché... »

Le point culminant, le lucernaire, manque dans ce rite. La bénédiction générale de la lumière semble avoir été une coutume universelle jadis. A la place de l'Évangile, qui termine la première partie des vêpres coptes, on trouve, dans certaines sources, les psaumes CXLVIII-CL en guise de psaumes lucernaires; pendant le chant de l'hymne du jour ou de la fête, une procession des saintes icones a lieu, elle se termine par le *Nunc dimittis* et la prière du soir. D'autes sources attestent même l'existence d'une bénédiction de la lumière, pareille à celle du rite byzantin, à savoir les psaumes CIII, CXL-CXLI, CXXIX et CXVI comme chants lucernaires.

La troisième partie des vêpres coptes débute par le *trisagion*, suivi de l'Oraison dominicale, de la mémoire des saints, puis viennent cinquante *Kyrie eleison* et, pour terminer, la prière de renvoi et la bénédiction.

4) Vêpres abyssines

Les vêpres du rite abyssin[27] sont très proches de celles du rite copte. Ce n'est que dans la seconde partie que nous pouvons relever de légères divergences. Le cantique d'adieu du vieillard Siméon est suivi du chant responsorial de quelques versets du

26. A. RAES, *op. cit.*, p. 199.
27. *Ibid.*, p. 201.

psaume CXL avec deux tropaires. La prière du soir qui termine cette partie a nettement la forme d'une prière de pénitence. Par endroits le rite vespéral abyssin présente également des vestiges de l'antique solennité lucernaire : ainsi psaumes XV, CXXIX (7-8), CXVI, et le cantique vespéral de la lumière.

5) Vêpres byzantines

Introduction. — Les vêpres byzantines comportent, comme les vêpres des autres rites orientaux, trois parties : l'introduction, le lucernaire, la conclusion.

Le sacristain sonne les cloches avant le coucher du soleil (là où c'est l'usage, il fait résonner les simandres en bois), prépare les lampes et l'encensoir, puis allume le gros cierge du grand chandelier, placé, pour la durée des vêpres, au centre de l'église. Le célébrant revêt l'*epitrakhêlion* (étole), prépare l'encens, ouvre la porte royale, encense l'autel, les icones, le sanctuaire, l'église et les saintes images, les frères, puis tous les fidèles. Le sacristain tient en main le cierge du grand chandelier durant tout l'encensement. Ce rite de l'encensement est complété par les prières d'introduction. Avec la triple invitation : « Venez, adorons le Seigneur », et le psaume d'introduction CIII chanté à l'ancienne manière responsoriale se termine cette première partie, l'introduction. Le célébrant ferme la porte royale après l'encensement, et, franchissant la porte sud (de gauche) de l'iconostase, il quitte l'autel et se dirige vers sa place, au *soleion*, devant le portail royal clos. Pendant que les chantres récitent alternativement le psaume CIII, le célébrant dit sept prières du soir, implorant la lumière, la grâce, la direction d'en haut, la piété, la miséricorde, la pureté et la protection durant la nuit. Prières et psaume s'achèvent par la grande *ekténie* de supplication et l'*ekphonèse*.

Le nombre des oraisons varie (trois, quatre, six, sept ou huit). La prière simultanée du chœur et du célébrant est courante chez les Orientaux, même encore de nos jours (alors que chez les Occidentaux cet usage s'est perdu); elle a lieu non seulement pour l'office, mais au cours de toute célébration liturgique. Par contre, une répétition successive des mêmes prières ou des mêmes chants est inconnue en Orient. Chacun des célébrants liturgiques : prêtre, diacre, lecteur, chantre, peuple, prie la partie de l'office qui lui incombe. Dans les communautés de moines, le psaume CIII est encore suivi d'une section de psaumes variables, appelée *kathisma*; dans les églises cathédrales, il est généralement suivi de trois autres psaumes, auxquels succèdent, comme dans l'*enarxis*, une petite *ekténie*, avec oraison et *ekphonèse*.

Lucernaire. — Après cette introduction, qui représente un rite plus récent, typiquement monastique, a lieu la partie la plus ancienne, primitive, et principale, de l'office : le lucernaire. Il commence par le chant, sur le mode responsorial, des psaumes lucernaires : CXL, CXLI, CXXIX et CXVI, correspondant exactement à ceux des rites syriens, à l'exception toutefois du psaume CXXIX, que les rites syriens remplacent par le psaume CXVIII, (105-117). Cet accord d'ensemble permet de remonter aux usages vénérables de l'Église de Jérusalem. Pendant le psaume CXXIX, le célébrant ou le diacre commence à encenser l'autel, le sanctuaire, la nef, les saintes icones et les fidèles. Puis le célébrant fait processionnellement son entrée, revêtu du *phélonion* (chasuble), accompagné du diacre portant l'encensoir et des acolytes. Devant la porte royale, le prêtre récite à voix basse la prière d'entrée. Les chantres, pour leur part, entonnent l'hymne eucharistique de la lumière, attribuée à tort au martyr Athenagoras († 169) : *Phos hilaron, hagias doxès* : « Lumière joyeuse de la sainte gloire du Père immortel, Jésus-Christ. Parvenus au coucher du soleil, à la vue de la lumière du soir, nous chantons le Père, le Fils et l'Esprit-Saint de Dieu. Tu es digne en tout temps d'être célébré par des voix saintes, ô Fils de Dieu qui donnes la vie. Voilà pourquoi le monde te glorifie. » L'*horologion* grec appelle cette hymne, majestueuse eucharistie de la lumière, un « cantique ancien ». Après cette hymne, le lecteur chante le *prokimenon* variable, en guise d'introduction aux lectures de l'Ancien Testament. Le *prokimenon* des samedis (Ps. XCII, 1-2) est encore un témoin du cri de joie à l'adresse de la lumière, clamé jadis au psaume XCII vers le soleil couchant et pourtant victorieux, figure du Christ. Les leçons (sortes de *lectiones continuae*) ont ici l'importance de péricopes et sont en rapport avec l'antique ordre de lecture des Églises de l'Orient et de l'Occident. Pendant le Carême, on lit des passages de la Genèse, de la Sagesse ; au cours de la semaine sainte, de l'Exode, de Job et des écrits pauliniens[28]. Après la lecture des passages de l'Ancien Testament, les *Paroimia* ou figures, on chante la fervente *ekténie* qui, dans la liturgie des catéchumènes de la messe byzantine, suit la proclamation de l'évangile.

Puis, après l'*ekphonèse* du célébrant, le lecteur lit la prière du soir. « Par votre grâce, Seigneur, daignez nous garder ce soir exempts de péché... Que votre grâce, Seigneur, soit avec nous, car c'est en vous que nous avons mis notre espérance...[29] » A cette

28. D'après le *Triodion* (de la grande et sainte quadragésime), Rome, 1879.

29. Cette prière figure également dans l'*orthros*, bien que modifiée; cf. les prières de prime du Bréviaire romain et la fin de l'hymne *Te Deum*.

prière du soir se joint la grande *ekténie*, connue comme *ekténie* d'offertoire et de repas de la liturgie eucharistique [30]. Elle est suivie de la prière de bénédiction. Le célébrant, le diacre, l'acolyte et les chantres, les frères de l'église ou du couvent et les fidèles se dirigent vers le parvis de l'église, pendant qu'on chante, sous forme de litanies, les tropaires du jour ou de la fête. Ensuite de quoi le célébrant récite sur toute l'assemblée l'*apolysis*, la prière de renvoi, la *paraklèsis*, dans laquelle il s'adresse au Christ, demandant l'intercession de la Mère de Dieu et des saints, implorant la grâce pour l'Église, le peuple et le monde; le Christ, par lequel la très Sainte Trinité est louée à jamais.

Le rite antique de la *litie*, la procession de sortie de la maison de Dieu à travers la ville, faisant même le tour de la ville, et au cours de laquelle de brèves invocations et supplications, des litanies, sont chantées par groupes alternés, est encore vivant ici [31]. Lors des guerres de religion, ces processions et ces chants litaniques jouèrent un rôle important; pour les fidèles comme pour les hérétiques, processions et litanies étaient devenues des témoignages de foi ou d'incrédulité [32]. La grande importance de la litanie dans la proclamation de la bonne nouvelle lui a valu d'être conservée vivante jusqu'à nos jours. L'*apolysis* est encore suivie d'une oraison de bénédiction. Puis tous, célébrants et participants, pénètrent à nouveau dans l'église pendant qu'on entonne les répons alternés des *stichères* de la fête ou du jour, pour terminer par le chant du cygne du vieillard Siméon, le *Nunc dimittis*.

Conclusion. — La troisième partie des vêpres byzantines débute, comme les autres rites orientaux, par le *trisagion*. A celui-ci succède l'Oraison dominicale, puis l'*apolytikon* du jour, avec la salutation à Marie, le *théotokion*, enfin la bénédiction finale.

Dans les églises de monastères surtout, mais parfois aussi dans les églises cathédrales ou même paroissiales, l'office de la vigile se rattache immédiatement à l'*hesperinos*. Le point culminant et la conclusion de cette vigile se trouvait être jadis l'*orthros*. De nos jours l'*apodeipnon* (complies), puis, plus tardivement, matines, sont venus s'insérer entre vêpres et l'*orthros*. Mais l'*orthros*, ou laudes, a conservé, dans les grandes lignes, la forme antique

30. A cet endroit l'invocation *Kyrie eleison* est alternée avec *Paraschou Kyrie*; cf. *Miserere nobis* et *Te rogamus, audi nos*.

31. Cf. les anciennes liturgies, les processions de supplication et de pénitence, les « litaniae maiores » romaines, et les « litaniae minores » gallicanes.

32. L'histoire de l'Église abonde en preuves du rôle important que les chants religieux et les invocations ont joué dans la diffusion de la vraie foi, comme d'ailleurs de l'hérésie; qu'il nous suffise de nommer Bardesane, Ephrem, Jacques de Sarug, saint Jean Damascène, Théodore le Studite, Martin Luther, etc.

de l'office de la vigile. Entre les vêpres et la vigile, un rite antique de la liturgie de l'*agape*, l'*artoklasis*, la fraction du pain, s'est encore conservé, en vue de soutenir le corps humain, si fragile [33]. Au milieu de l'église se trouve à cet effet, sur une table, un grand *diskos* (patène) contenant cinq pains et trois coupes remplies de grains de froment, de vin et d'huile d'olive. Le célébrant bénit, après l'*apolytikon* du jour, le pain, le blé, le vin et l'huile, qui seront distribués et consommés pendant le chant d'action de grâces, le psaume XXXIII. Dans les monastères, les moines et hiéromoines se réunissent après les vêpres pour écouter les lectures tirées des Actes des Apôtres et de l'Apocalypse, ouvrages-clé du Nouveau Testament. Ce n'est qu'après les lectures prescrites par le *typikon* qu'ils célèbrent l'*agape* avec les offrandes bénites, le pain, le blé, le vin et l'huile.

IV

VIGILE

Après l'*agape* a lieu l'office de la vigile. Trois fois le lecteur récite le chant nocturne des anges : « Gloire à Dieu au plus haut des cieux, paix sur la terre, grâce pour les hommes [34]. » Et deux fois il implore : « Seigneur, ouvrez mes lèvres pour que ma bouche publie votre louange. » Puis on récite, sur le ton ordinaire, les six psaumes du matin : Ps. III, XXXVII, LXII, LXXXVII, CII et CXLII. Le dernier des trois premiers psaumes, le psaume LXII, est un antique chant du matin, le psaume de l'aube, chanté déjà comme tel dans l'office de nuit de la synagogue et de l'Église primitive de Jérusalem [35]. L'antiphone, la petite doxologie, le triple *Alleluia* — Gloire à toi, Dieu — *Kyrie eleison* et une nouvelle doxologie achèvent le premier groupe de six chants du matin. Le deuxième groupe débute par le psaume LXXXVII, pendant que le prêtre, revêtu de l'*epitrakhelion*, se tient devant la porte royale et récite les douze oraisons de vigile. Le contenu de ces prières, qui s'adressent au Père, est la supplication de l'Église au cours de la nuit pour obtenir la force nécessaire à l'*opus Dei*, pour obtenir aussi la grâce d'une vie sainte, la miséricorde pour nos faiblesses, l'assiduité à une Eucharistie ininterrompue,

33. Cf. J. CASPER, *Opfergang und Caritas*, dans la revue *Heiliger Dienst*, Salzburg, 1950 (sous presse).

34. Cf. J. A. JUNGMANN, *Missarum Sollemnia*, eine genetische Erklärung der römischen Messe, t. I, Vienne, 1948, p. 434.

35. A. BAUMSTARK, *Festbrevier*, déjà cité, p. 122.

la foi, la confiance, la véritable charité, la victoire sur les passions et les désirs, le repentir après la chute, la lumière du jour, la grâce du saint Évangile. Pendant que le prêtre récite à voix basse ces douze oraisons, on continue, *recto tono*, la récitation des psaumes LXXXVII, CII et CXLII. Pour terminer ce deuxième groupe de psaumes de l'aube, on récite l'antiphone, la petite doxologie et le triple *alleluia*. Suit encore l'*ekténie* de la paix. Puis on chante, en répons, des versets du psaume CXVII (1, 10, 16), avec l'antiphone : « Le Seigneur est Dieu... il nous est apparu. Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur. » On récite le tropaire du jour et le *Theotokion*. Le triple *Kyrie eleison* et la petite doxologie achèvent la première partie de l'*orthros*.

Le psalmiste (lecteur) récite alors le *kathisme* du jour figurant dans le Psautier. Le Psautier, dans son ensemble, est divisé en vingt fractions liturgiques, appelées *kathismes*, parce que pendant leur récitation les fidèles étaient assis. Chaque *kathisme* comporte trois subdivisions. S'opposant au *kathisme*, nous trouvons l'*akathiste*, hymne en douze strophes en l'honneur de la Mère de Dieu ou de quelque saint, durant lequel les fidèles n'ont pas le droit de s'asseoir. Chacun des trois groupes de *kathismes* prescrits se termine par la doxologie du triple *Alleluia* et *Kyrie eleison* suivis d'un *Gloria Patri*. Après ce premier groupe de *kathismes*, le diacre, devant la porte royale de l'iconostase, entonne une petite *ekténie*, que le célébrant termine par l'*ekphonèse*. L'*ekténie* est suivie de chants festifs (sous forme d'hymnes); pendant leur exécution les fidèles sont assis, ce qui explique la dénomination de *kathisme* donnée à ces chants. A la suite de ces *kathismes*, on lit des homélies pour l'évangile de l'*orthros*. Suit la deuxième partie des *kathismes*, terminée de la même façon que la première, et suivie du *Polyelaion* solennel, c'est-à-dire des psaumes CXXXIV-CXXXV (auxquels s'ajoute encore, pendant le Carême, le psaume CXXXVI). Ces psaumes doivent leur nom au psaume CXXXV, hymne d'action de grâces pour la miséricorde de Jahweh, et aussi au fait que toutes les lampes à huile qui éclairaient pendant le lucernaire ayant été éteintes (à l'exception de quelques-unes indispensables) pendant la vigile, sont à nouveau rallumées en honneur de Celui qui, dans le soleil levant, dans ses saints et dans le saint Évangile, célèbre sa Parousie.

Les dimanches, au chant du *Polyelaion*, on ouvre le portail royal qui conduit à l'autel, puis on encense celui-ci, et les saintes icones, tout le sanctuaire et les fidèles assemblés. Après le *Polyelaion*, on chante des tropaires en honneur du Ressuscité, qui se terminent par le triple *Alleluia*. Aux jours de fête, tous les prêtres accompagnent l'évêque, le protopresbytre ou l'higoumène revêtus des ornements sacerdotaux, et, traversant le portail royal,

viennent prendre place au milieu de l'église près de l'*analogion* (lutrin, où, entre des cierges et des fleurs, est disposée l'icone de la fête). La procession est accompagnée de lumières et d'encens. Tous les fidèles reçoivent un cierge allumé et vont entourer l'icone de la fête, qu'on encense pendant que l'on chante des cantiques solennels au Christ, pour le louer dans ses saints et dans ses mystères. Cette solennité est suivie du chant de la *synaptê* (collecte) et d'une petite *ekténie*. Après l'antiphone du jour, le lecteur récite le *Prokimenon*, nouvel indice du fait que primitivement, à cet endroit, avaient lieu des lectures non évangéliques.

Une prière de louange au Dieu trinitaire et le chant responsorial de quelques versets du psaume CL introduisent à la proclamation de l'évangile de l'aurore. Aux jours de fête, on prend une péricope d'évangile, prescrite spécialement pour l'*orthros*, distincte de la péricope d'évangile destinée à la liturgie eucharistique du jour. Les dimanches, selon la prescription, on proclame un des douze évangiles de la résurrection, l'*anastasima*. Le chœur répond à l'annonce de cette nouvelle pascale, à l'heure même où s'est accomplie la Pâque, par des louanges pascales, des tropaires, le *triadikon*, le *theotokion* et le triple *alleluia*. Aux jours de fête, le Christ est loué dans ses saints. Selon une coutume immémoriale, le chant de pénitence du roi David, le psaume L, succède à cette louange. Aux fêtes du Seigneur, le psaume L devient comme l'expression de la joie des rachetés; le chant qui suit le psaume de pénitence déborde de joie au sujet de la naissance, de la théophanie, de la résurrection, etc., du Seigneur Jésus. Aux fêtes de la Vierge et des saints, par contre, il exprime le symbole de l'humanité implorant protection, sur une terre lourde de péché. Au psaume L s'ajoute la paraclèse de pénitence à l'adresse de la Mère de Dieu ou du saint du jour. Le dimanche, enfin, jour de lumière et de vie, jour de création, de résurrection et de parousie, le psaume L chante la certitude de la victoire sur Satan et sur le péché; tandis qu'aux jours d'expiation et de jeûne le tropaire de pénitence marque le psaume L du cachet de grand cantique de la pénitence.

La troisième partie de l'*orthros*, qui suit à présent, débute par un hommage au Christ apparu dans l'Évangile. Le célébrant, après avoir proclamé la bonne nouvelle à l'aurore, emporte le livre de l'Évangile, telle Marie portant son Enfant, ou encore comme si les bras et la poitrine du célébrant étaient le trône vénérable de l'Homme-Dieu ; accompagné des acolytes, il s'avance jusqu'au milieu de l'église, où les acolytes se rangent des deux côtés; puis, deux à deux, le clergé, les frères, tous les fidèles s'avancent, s'inclinent profondément devant le saint Évangile, qui représente le Christ, et le baisent respectueusement.

Quant au célébrant, il oint les fidèles qui viennent de vénérer l'Évangile avec l'huile consacrée après la *litia* du soir — comme si le Seigneur lui-même venait rendre visite aux siens et inonder de sa grâce ceux qui l'adorent. A certaines occasions, le célébrant peut proposer à la vénération des fidèles, au lieu de l'évangéliaire, l'icone de la fête. C'est par une oraison liturgique, à laquelle on répond par le *Kyrie eleison* douze fois répété, que se termine la vénération de l'évangile ou de l'icone. Puis on chante le *canon* en honneur du mystère ou du saint du jour. Le *canon* se compose de neuf chants bibliques : 1) Ex., xv, 1-19; 2) Deut., xxxii, 1-43; 3) Rois, ii, 1-10; 4) Hab., iii, 1-19; 5) Is., xx, 9-21; 6) Jon., ii, 3-10; 7) Dan., iii, 26-55; 8) Dan., iii, 56-88; 9) Luc, i, 46-55; i, 68-79. Ces neuf cantiques sont répartis en trois groupes et consacrés aux trois fois trois groupes hiérarchiques des chœurs des anges, que représentent les fidèles sur terre.

Les trois premiers chants du canon sont suivis d'une petite *ekténie* avec *ekphonèse*, auxquelles se rattache un chant de *kathisme*, dans le genre des versets de psaume ou *hypakoè* chantés les dimanches ou aux fêtes du Seigneur; par suite de son caractère kérygmatique, il porte le nom de *hypakoè* (chant de ceux qui écoutent ?) et s'écoute debout, à la place du *kathisme* habituel. Après la sixième ode et l'*ekténie* qui la termine, on chante le *kontakion*, bref chant de fête; bien entendu l'hymne akathiste peut s'insérer à cet endroit. On chante aussi à ce moment-là le *synaxarion*, la vie du saint du jour. Le huitième cantique, celui des trois jeunes gens dans la fournaise, termine l'antiphone, appelé *eirmos*, chant de louange trinitaire. Selon d'autres usages liturgiques de l'Église byzantine, par exemple ceux de l'Église de Constantinople [36], la proclamation de l'évangile et la récitation du psaume l sont intercalées entre la huitième et la neuvième ode du canon. Cet usage est d'introduction plus récente. La neuvième ode, le *Magnificat* de la Vierge Marie, Mère de Dieu, et le *Benedictus* du prêtre Zacharie, qui lui fait suite, sont chantés de façon solennelle. Le *Magnificat* débute par l'invitatoire suivant, de la part du célébrant : « Vénérons et louons dans nos hymnes la Mère de Dieu et de la lumière! » Après chaque verset du cantique marial plein d'exultation, le célébrant chante, en honneur de la Mère de Dieu, le *megalynarion* : « Vous êtes plus digne de louanges que les chérubins et plus glorieuse que les séraphins, ô vous qui avez mis au monde le Verbe de Dieu, tout en demeurant intacte, véritable Mère de Dieu, nous vous louons! » Au cours du *Magnificat* antiphoné, on encense, suivant

36. *Hieratikon*, Constantinople, 1895, p. 30; cf. aussi A. Baumstark déjà cité, p. 127.

l'antique usage, l'autel, les icones, l'église et les fidèles — usage des premiers chrétiens que tous les rites de l'Orient comme de l'Occident ont maintenu. Les jours de semaine on ne chante généralement que quelques-unes des neuf odes; pendant le Carême on se contente de trois — raison pour laquelle le livre liturgique de Carême s'appelle *triodion*. A la fin de la neuvième ode, on récite de nouveau la *synaptê*, la petite *ekténie*; puis on chante l'*exapostilarion*, le chant de l'envoi, qui se rapporte au Saint-Esprit envoyé par le Seigneur et à la mission des apôtres en vue de l'évangélisation, grâce à cet Esprit divin.

Les psaumes suivants, psaumes CXLVIII-CL, les *aïnoi*, chants de *louange* en honneur du soleil levant, le Christ ressuscitant, ont conféré le nom de « *laudes* » à cette partie matinale de l'office de vigile. A la fin des *aïnoi*, les chantres, au milieu de l'église, entonnent un *eothinon*, cantique à la lumière en l'honneur du Ressuscité et de Marie, porteuse de vie, Mère de Dieu, toujours Vierge. L'invitatoire du célébrant : « Louange à toi, qui nous as donné la Lumière nouvelle », introduit à la grande doxologie, le *Gloria in excelsis Deo*, héritage précieux de l'Église primitive, qui a trouvé place, comme cantique du matin, dans la liturgie de la messe romaine [37]. De courtes prières du matin, puis le *trisagion*, l'*apolytikion* du jour, une fervente *ekténie*, la prière d'inclination (bénédiction) et de renvoi terminent tous les soirs les vêpres et la vigile nocturne, dans laquelle il est facile de découvrir les principaux éléments des matines et des laudes de tous les rites actuels de l'Orient et de l'Occident [38].

Ce fut le mérite du Dr A. Baumstark, orientaliste et liturgiste éminent, qui avait su, par sa connaissance de l'histoire et des langues, rattacher l'étude de l'Orient chrétien à la philologie et des sciences historiques d'une part — par ses recherches théologiques, notamment dans le domaine de la liturgie et de la liturgie comparée —, à la théologie d'autre part, d'avoir attiré l'attention du public sur ces correspondances. Entre autres, il a écrit une série d'ouvrages sur la célébration de l'office divin dans les Églises orientales, comparant les rites actuels des Heures

37. Cl. BLUME, *Der Engelhymnus Gloria in excelsis Deo*, sein Ursprung und seine Entwicklung, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, Fribourg, 1907, année 73, pp. 43-62.

38. *Hesperinos* et laudes, prières liturgiques du matin et du soir, étaient depuis les origines les Heures de prière officielles de la chrétienté. Elles rappellent l'obligation grave qui incombait à chaque israélite de prier soir et matin le *Sch'ma*. La triple prière du *Sch'mon esre* donna naissance aux trois Heures de tierce, sexte et none. Or cette triple prière de jour a fait surgir une articulation correspondante de la prière nocturne, celle-ci a son tour à une triple division de l'*orthros* et des matines.

canoniales aux formes chrétiennes antiques et aux formes actuelles du Bréviaire romain [39]. L'*orthros* byzantin décrit plus haut est, selon Baumstark, une fusion intime de l'office primitif de la vigile, de l'office de minuit et de l'office de l'aurore, alors que l'actuel *mesonyktikon* byzantin, les matines, serait de facture beaucoup plus récente. Bien que les matines, la prière de minuit, l'ancienne forme de la vigile et de l'*orthros* ne soient qu'une évolution finale de ce dernier, l'office oriental plus récent a pourtant absorbé, dans la majeure partie du monde chrétien, la forme nocturne la plus ancienne [40]. L'office de minuit devient prière de moines [41]. Les trois nocturnes des matines romaines se retrouvent sans peine dans les trois parties des *kathismes* de l'*orthros* byzantin. Nous trouvons un développement analogue pour la *lelja* syrienne orientale et occidentale, office nocturne du rite syrien qui maintient encore intacte la vigile antique, tout en comportant des éléments matinaux de l'Orient et de l'Occident [42]. La *lelja* syro-occidentale se décompose en deux (parfois trois) *ethna* ; l'office syro-oriental en trois (quatre aux jours de grandes fêtes) *ethna*, apparentées aux nocturnes occidentaux [43]. Orient et Occident possèdent en commun, au cours de l'office des matines, l'appel du réveil, l'invitatoire. Au rite romain, c'est le psaume XCIV, au rite syrien ce sont les psaumes CXXXIII et CXVIII, (69-76), et au rite grec les psaumes XIX et XX [44]. Cet office du réveil est omis au rite byzantin pour les jours de fête où, comme pour le cas exposé plus haut, l'*hesperinos* coïncide avec la vigile. — Outre la prière du réveil et les trois Heures de la nuit, nous retrouvons dans tous ces rites la conclusion de l'office de vigile, le chant solennel des psaumes CXLVIII-CL et des hymnes de louange. Cassien, dans son volumineux ouvrage *De institutis cœnobiorum et octo principalium vitiorum remediis libri XII*, nomme divers éléments des vigiles de son temps. Après le chant du coq, avant l'aube encore, on chante — nous dit Cassien —,

39. A. Baumstark, *Festbrevier*, déjà cité. *Das syrisch-antiochenische Ferialbrevier*, dans *Der Katholik*, Mayence, 1902, pp. 407-427, pp. 538-550, Mayence, 1903, pp. 43-54; *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie* (évolution historique de la liturgie), t. X de *Eclesia Orans*, Fribourg, 1923; *Die Messe im Morgenland*, Kempten, 1906; Nichtevangelische syrische Perikopenordnung des ersten Jahrtausends, recueil n° 3 des *Liturgiegeschichtliche Forschung*, Münster, 1921; *La Liturgie comparée*, conférences faites au Prieuré d'Amay, édit. refond., Chevetogne (1940), entre autres.

40. A. Baumstark, *Das Festbrevier*, déjà cité, p. 139.

41. *Ibid.*, p. 138, *Vom geschichtlichen Werden*, p. 66.

42. Cf. note 38.

43. A. Baumstark, *Festbrevier*, p. 140.

44. *Ibid.*, p. 143.

selon une coutume ancienne, les psaumes CXLVIII-CL [45]. Au rite syrien occidental on ajoute à l'office matinal des *aïnoï*, des laudes, le psaume CXVI, chargé du symbolisme d'un cantique de louange [46].

La grande doxologie, le chant des anges, le *Gloria in excelsis Deo*, qui clôt les laudes des rites orientaux, correspond au *Te Deum laudamus* du rite romain [47]. Cette hymne est d'origine très ancienne; le fait qu'elle est en usage dans l'Église syro-orientale-nestorienne le prouve d'ailleurs suffisamment. Le caractère du Christ comme Médiateur est fortement souligné ici, dans le chant des anges, alors qu'en général dans les prières du rite syro-oriental la pensée du Médiateur n'est guère exprimée [48]. Preuve que l'hymne est très ancienne. Au VI[e] siècle, dans les couvents gallicans sous influence syrienne, le *Gloria* fut chanté les dimanches et aux jours de fête en guise de conclusion à l'office matutinal [49].

Les éléments constitutifs de l'Heure de l'aurore, de tous les rites occidentaux et orientaux, doivent être contenus dans l'office grec de l'aurore s'il est vrai que l'*orthros* est issu d'une fusion des offices primitifs de minuit et du petit matin. Nous allons encore plus loin : s'il est vrai que l'Heure du crépuscule est un office parallèle à l'Heure de la nuit et de l'aube, il faut, de ce fait même, que les éléments secondaires de l'*hespérinos* se retrouvent avec les prières essentielles dans l'*orthros* byzantin. Dans la prière pour le coucher du soleil, le psaume CXL est le type du psaume lucernaire. Nous venons de suivre sa trace à travers tous les rites de l'Orient; en Occident il est également encore en usage, sous la forme plus rudimentaire il est vrai, du verset du *Magnificat* aux vêpres quotidiennes, donc avant l'encensement. Le psaume parallèle au psaume CXL dans les offices de matines et d'*orthros* de l'Orient comme de l'Occident est le psaume LXII : *Deus, Deus meus, ad te de luce vigilo*, qui exprime admirablement le sens de la vigile, jusqu'à l'apparition de la nouvelle lumière, au lever du jour nouveau. De même le chant des anges, le *Gloria in excelsis Deo*, par lequel nous louons le Christ-Soleil apparaissant à l'aube, est un parallèle au cantique de la lumière du soir : « Joyeuse lumière... » La neuvième ode du

45. P. L., XLIV, 126-127.
46. A. Baumstark, *op. cit.*, pp. 129, 148.
47. A. Baumstark, *Vom geschichtlichen Werden*, déjà cité, p. 20, et J. Jungmann, *op. cit.*, p. 429.
48. J. Jungmann, *ibid.*, p. 430; *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, n[os] 7-8 des *Liturgiegeschichtlichen Forschungen*, Münster, 1925, pp. 13, 65 et 144.
49. A. Baumstark, *Das Festbrevier*, p. 147, note 1.

canon, le *Magnificat*, est, elle aussi, connue depuis l'antiquité comme cantique du matin. Des textes gallicans du VI[e] siècle, d'inspiration syrienne, font foi de ce fait [50]. Au rite romain, la fin de la neuvième ode, le *Benedictus*, le cantique de « l'aurore venant d'en haut », est devenu caractéristique de laudes. Les rites encore existants des deux hémisphères témoignent du fait que, outre les psaumes, principalement le psaume LXII, on avait coutume, en Orient comme en Occident, de chanter à l'office de l'aurore des cantiques bibliques. L'usage byzantin d'unir en un seul canon neuf odes en honneur des trois fois trois chœurs d'anges est d'origine plus récente et trahit le désir de donner une forme cultuelle à toute célébration liturgique, et de la considérer sous des symboles célestes et divins [51]. L'utilisation du psaume L est curieuse à cet égard dans l'*orthros* byzantin, où on le récite après l'évangile de la vigile. Depuis des temps immémoriaux, il s'est avéré être le psaume-type de l'office de la vigile [52]. A l'époque de saint Basile, « en Asie Mineure, ce psaume partait, aux premières lueurs du jour, des lèvres de la communauté assemblée pour la vigile nocturne, comme d'une seule bouche [53] ». Pour l'Italie, Cassien mentionne ce psaume L comme cantique de l'aube, à la fin de l'office de vigile. Le même Cassien parle du psaume L comme psaume d'entrée aux matines, nouvellement formées [54] — tout comme ce psaume se trouve au début de l'office byzantin plus tardif du *mesonyktikon*. Même au rite romain, le psaume L a conservé sa place de psaume d'ouverture les dimanches de la Septuagésime, etc., et de Carême, aux féries de l'Avent, du temps de la Septuagésime et du Carême, et aux vigiles à l'office férial.

V

L'UNITE DANS L'OFFICE

L'Orient et l'Occident, séparés par des causes multiples, sont pourtant unis dans leur prière devant Dieu à chaque heure du

50. *Ibid.*, p. 121, et surtout p. 125, note 1.
51. Par contre l'emploi de douze psaumes, de tout le Psautier et de tous les cantiques bibliques est très ancien; cf. *Vita Pachomii*, P. L., XXXIII, 243; J.-B. PITRA, *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, I, Romae, 1868, p. 220; B. H. CONNOLLY, *Anonymi auctoris expositio officiorum ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta*, t. I, Parisiis, 1911, pp. 225 sq.
52. A. BAUMSTARK, *op. cit.*, p. 127.
53. Lettre, n° 207, P. G., XXXII, 764.
54. *De institutis*, P. L., XLIX, 136.

jour. La politique du monde, des raisons d'État et d'Église ont pu déchirer brutalement les liens délicats qui unissait la chrétienté d'Orient à la seule Église catholique. L'antagonisme politique séculaire des Romains et des Perses a d'abord incité l'évêque de Séleucie-Ktésiphon à proclamer l'indépendance de son Église. Par la suite, ses synodes lui attribuèrent le titre de *katholikos*, de sorte qu'il se trouvait être l'égal des patriarches de Rome, d'Alexandrie, d'Antioche et de Byzance. Cette opposition politique à l'égard de l'Église catholique officielle gréco-romaine contribua à la revendication d'une séparation théologique. En 484, les Syriens d'Orient s'opposèrent ouvertement au Concile d'Éphèse et déclarèrent rattacher leur Église syrienne orientale non pas à l'Église romaine, mais à l'Église nationale perse. Les antagonismes de peuples et d'États dégénérèrent peu à peu en schisme. Les Églises monophysites des Syriens d'Occident, des Coptes, des Abyssins et des Arméniens se détachèrent de la même manière de l'Église-mère. Les deux premières faisaient partie du protectorat romain, les dernières, par contre, se situaient au delà des frontières de l'Empire. Leur opposition au Concile de Chalcédoine ne dépendait pas non plus uniquement de motifs dogmatiques, mais aussi de problèmes politiques. Le fossé béant, qui se dresse depuis bientôt neuf cents ans entre Rome et Byzance, faisant un mal indicible aux deux parties, mal matériel et spirituel à la fois, blessure que le seul pouvoir de l'homme sera sans doute impuissant à guérir, n'a pas surgi uniquement de l'incrédulité, mais bien plutôt de l'acharnement des deux partis politiques et nationaux à maintenir leurs droits à tout prix. N'est-il pas réconfortant alors de rencontrer encore un terrain d'unité dans la prière, bien que l'impiété ait cherché même là à détruire cette unité. Chaque heure du jour qui nous relie à tous les rites et à tous les chrétiens doit donc être un cri suppliant vers le Père, avec les paroles mêmes du Seigneur Jésus : « Père, faites qu'ils soient un... afin que le monde reconnaisse que tu m'as envoyé! » (Jo., XVII, 21.)

Prof. Dr. Josef Casper,
Vienne, Saint-Florian.

Trad. M.-A. de Sugar.

PROJETS DE RÉFORME DU BRÉVIAIRE

En entreprenant la réforme de l'office romain désirée depuis plus d'un siècle, Pie X, de sainte mémoire, n'ignorait ni l'ampleur de l'œuvre à accomplir ni ses difficultés. En 1913 il écrivait :

« En publiant, il y a deux ans, la constitution apostolique *Divino afflatu* afin d'établir dans toute la mesure du possible la récitation hebdomadaire du Psautier et de restaurer l'ancien office dominical, nous avions sur la réforme du Bréviaire beaucoup d'autres projets, dont certains étaient déjà en voie de réalisation, mais des difficultés de toute sorte nous ont contraint à remettre ces projets à un temps plus favorable. Pour réorganiser le Bréviaire et le rendre tel que nous le voulons, c'est-à-dire parfait, il faut : ramener le calendrier de l'Église universelle à sa disposition primitive, tout en préservant les beaux enrichissements que lui ont procurés la fécondité de l'Église, mère des saints; utiliser les passages convenables de l'Écriture, des Pères et des Docteurs dans leur version originale; refondre les vies de saints dans le sens de la sobriété et en recourant aux sources; mieux répartir les longueurs de la liturgie et la décharger de ses superfluités. Au jugement des hommes compétents, tout cela demande un labeur approfondi et prolongé; aussi de longues années seront-elles nécessaires avant que l'édifice liturgique, que l'épouse mystique du Christ a construit avec zèle et intelligence

pour manifester sa piété et sa foi, apparaisse à nouveau dans la dignité et la sobriété de son éclat rajeuni[1]. »

Si les années écoulées depuis ces clairvoyantes paroles de Pie X n'ont pas laissé entièrement intactes les prémices de la réforme qu'il avait entreprise, elles ont fait sentir de plus en plus combien il était urgent de mener à bien cette réforme, et combien elle était délicate à réaliser. C'est ainsi que, le 24 décembre 1943, en pleine guerre, le Cardinal secrétaire d'État répondait à l'épiscopat allemand : « En ce qui concerne... la réforme du Bréviaire..., les Pères (cardinaux) estiment qu'il faut continuer autant qu'on le peut à étudier une question si importante, mais que la solution en semble difficile et ne saurait par conséquent être très proche[2]. » Déjà cependant l'on travaillait à Rome à une traduction plus fidèle du Psautier : œuvre de vérité biblique qui, après la très nécessaire « christianisation » de sa langue, ne manquera pas d'apporter à la réforme liturgique de Pie X un premier et inappréciable complément.

*
* *

La publication en 1945 du nouveau Psautier *secundum hebraicam veritatem*, qui répond à l'un des désirs explicites de Pie X, semble avoir donné le signal à toute une série de projets, de suggestions et d'enquêtes sur la réforme du Bréviaire; la plupart des revues liturgiques y ont contribué. *La Maison-Dieu* ne saurait se dispenser d'informer ses lecteurs de ce mouvement.

Le nombre et l'ampleur des projets publiés[3] nous con-

1. Motu proprio *Abhinc duos annos*, du 23 octobre 1913 (A. A. S. 5 (1913), 449-450). Cf. la circulaire du 15 mai 1912 à tous les Ordinaires de l'Église latine : « Il n'est donc pas besoin de se hâter : nous pensons en effet que trente années au moins sont nécessaires pour mener à bien la réforme du Bréviaire » (A. A. S. 4 (1912), 376).

2. Cité dans les *Ephemerides liturgicae*, 61 (1947), 99.

3. En voici une liste sommaire portant sur les quatre dernières années. (Nous avons omis tout ce qui concerne la fixation de la date de Pâques) :

1946. — S. Em. le cardinal Nasalli Rocca di Corneglіano, *De Breviario Romano et Kalendario eiusdem Breviarii reformando* (Pro ma-

traignent à en omettre, même parmi les plus intéressants. Nous n'en présenterons que quelques-uns, quitte à mentionner les autres au passage. Puis nous nous efforcerons de dégager les vœux sur lesquels l'unanimité est dès maintenant acquise, de distinguer les réformes faciles à réaliser des réformes majeures, d'indiquer enfin dans quelle ligne les recherches nous semblent devoir être poursuivies. Naturellement ces pages, comme toutes celles qui ont été écrites en la matière, sont humblement soumises au Saint-Siège, à qui appartient exclusivement toute réforme liturgique.

*
* *

Le premier projet, qui a fait sensation par la personnalité de son auteur, est dû à S. Ém. le cardinal Nasalli Rocca di Corneglíano, archevêque de Bologne : bien qu'imprimé *pro manuscripto*, l'opuscule *De Breviario Romano et Kalendario eiusdem Breviarii reformando* a été très largement répandu et plusieurs fois réédité. De tous les pro-

nuscripto), Ed. altera aucta et emendata, Bologne, 1946, trad. française sans le calendrier dans *Par. et lit.*, 29 (1947), 30-42.

Van Doren (R.), O. S. B., *La réforme des leçons historiques du Bréviaire*, dans *Quest. lit. et par.*, 27 (1946), 33-41.

1947. — Capelle (B.), O. S. B., *Vers une réforme du Bréviaire ?* dans *Quest. lit. et par.*, 28 (1947), 3-15, 65-71.

Parsch (P.), O. S. A., *Brevierreform*, dans *Lebe mit Kirche* (1947), 197-200.

Bugnini (A.), C. M., *Verso una riforma del Martyrologium Romanum* dans *Eph. lit.*, 61 (1947, 91-99.

1948. — Zsilinszky (C.), O. S. B., *Quelques modifications souhaitables en liturgie*, dans *Par. et lit.*, 30 (1948), 77-98.

Renaud (F.), *Un nouveau projet de réforme du Bréviaire*, *ibid.*, 186-192.

1949. — Bugnini (A.), C. M., *Per una riforma liturgica generale*, dans *Eph. lit.*, 63 (1949), 166-184.

Bayart (P.), *De generali liturgica reformatione*, *ibid.*, 318-322.

Klauser (Th.), *De generali liturgica reformatione, De ratione reformandi Breviarium Romanum*, *ibid.*, 406-411.

Salmon (P.), O. S. B., *Presupposti storici di una riforma del breviario*, *ibid.*, 412-418.

Mesnard (G.), O. S. B., *Les derniers projets de réforme du Bréviaire romain*, dans *Rev. Greg.*, 28 (1949), 13-21.

1950. — Botte (B.), O. S. B., *A propos de la Réforme du Bréviaire*, dans *Quest. lit. et par.*, 31 (1950), 1-4.

jets publiés jusqu'ici, c'est le plus détaillé et le plus complet.

Voici les principes qui l'animent :

1) Le Bréviaire particulier de l'Église romaine est devenu celui de toute l'Église catholique romaine[4].

2) La partie historique doit être corrigée « en fonction d'une véritable et saine critique ».

3) Les nécessités pastorales demandent que l'office soit abrégé.

4) L'office divin, qui est choral et même monastique dans son origine, doit être adapté aux conditions de vie des prêtres séculiers.

5) Le cycle liturgique doit fêter des événements, non des *idées* ou des *attributs*, et surtout donner la préséance au Temporal.

6) Il faut réorganiser les lectures scripturaires, en rendant sa place à saint Paul.

Le cardinal applique ces principes de façon précise sur deux points : l'allégement de l'office et la refonte du calendrier. Pour alléger l'office, il propose de supprimer les *Pater* et *Ave* au début des heures (sauf à matines et prime); les répons de matines, tierce, sexte et none; les *preces* fériales (sauf en Carême à laudes, vêpres et complies); le quatrième psaume de prime (sauf les quatre jours où l'on jeûne encore)[5]; le *Quicumque* (sauf cinq ou six fois par an)[6]; un grand nombre de fêtes et plusieurs octaves.

4. Aussi le projet voudrait-il remplacer le titre de *Breviarium Romanum* par celui de *Breviarium Sanctae Ecclesiae Catholicae Romanae*. Mais pour ne point parler des divers rites particuliers de l'Église latine, ne risquerait-on pas ainsi de jeter un doute sur la valeur des liturgies orientales ? Ce serait contraire aux paroles de Pie XII dans *Mediator Dei* : « Si dans cette encyclique nous traitons surtout de la liturgie latine, il ne s'ensuit pas que nous ayons moins d'estime pour les vénérables liturgies de l'Église orientale; leurs rites, transmis par d'anciens et glorieux monuments, nous sont aussi chers » (A. A. S. 39 (1947), 524).

5. Ce quatrième psaume serait le *Miserere*. Les cantiques du second schéma serviraient pendant le temps après la Pentecôte. Toutefois l'on intervertirait les deux cantiques de Moïse, celui du jeudi et celui, plus long, du samedi. En effet, « le samedi les prêtres sont plus occupés par le ministère sacré, principalement celui des confessions ».

6. Aux « jours où il est tout indiqué de faire profession de foi aux mystères de la Sainte Trinité, de l'Incarnation et du Saint-Esprit », à savoir les dimanches de l'Avent, et les fêtes de la Pentecôte et de la Trinité (si on la maintient).

Le projet de calendrier et les remarques préliminaires apportent au cycle liturgique les modifications suivantes :

a) Parmi les fêtes d'idée disparaissent celles de la Trinité, du Christ-Roi, de la Sainte Famille, les deux fêtes de Notre-Dame des Sept-Douleurs[7], la solennité de saint Joseph.

b) Le rite double est réservé aux saints d'importance universelle : les Docteurs et les Pères de l'Église[8]; tous les Souverains Pontifes canonisés, fêtés trois par trois; les Patrons d'une œuvre universelle; les fondateurs d'un Ordre ou d'une congrégation répandue dans l'Église entière; une dizaine de Patrons nationaux.

c) Les saints mentionnés au Canon ou dans les litanies seraient fêtés au moins sous le rite simple.

d) Les octaves diminueraient en nombre[9] et en solennité. Pour les octaves privilégiées, les jours *infra octavam* auraient le rite semi-double, supprimé partout ailleurs.

e) On s'efforcerait de grouper les saints apparentés.

f) Aucune fête ne serait transférée, sauf celles de première classe.

g) On laisserait le moins de fêtes possible en Carême.

*
* *

Le projet du cardinal de Bologne a été examiné et commenté dans deux beaux articles des *Questions liturgiques et paroissiales*[10], par l'éminent liturgiste de Louvain, Dom Bernard Capelle, Abbé du Mont-César.

Il insiste tout d'abord sur la nécessité d'envisager le difficile problème du Bréviaire dans son sens le plus élevé : « Il ne s'agit pas seulement ici d'arriver à caser tant bien que mal une des charges du prêtre à côté d'autres charges, de leur trouver un convenable *modus vivendi* au risque

7. Parmi les Pères, le calendrier compte saint Paulin de Nole et saint Eusèbe de Verceil. Aux Docteurs, il propose de joindre saint Laurent Justinien, « écrivain ecclésiastique qui mérite certainement d'être introduit parmi les Docteurs de l'Église ».

8. On suggère de réserver *aliquibus locis*, la fête de Notre-Dame de Lourdes, « parce que l'Église ne donne pas de sentence décrétoire sur les apparitions, qui sont des révélations subjectives ».

9. L'octave de la Pentecôte disparaîtrait pour permettre de restaurer l'antique « cinquantaine pascale ».

10. *Questions liturgiques et paroissiales*, 28 (1947), 3-15, 65-71.

de méconnaître l'éminente dignité de l'office. L'office n'est pas — il ne peut être — dans notre vie le parent pauvre. C'est précisément pour empêcher qu'il le devienne que l'on s'inquiète aujourd'hui de le reviser. Danger qui n'est pas illusoire, le spirituel risquant toujours ici-bas d'être bousculé par le tangible. »

« Tout effort resterait inadéquat à son objet, qui ne procéderait de la conviction que souveraine est pour le prêtre la valeur spirituelle de son office[11]. »

Non seulement l'office divin est la prière de l'homme tout entier, celle d'une société qui est l'Épouse et le Corps du Christ, « mais la valeur spirituelle la plus précieuse de cette prière lui vient de l'atmosphère sacrée où elle baigne presque autant que la messe : sens profond de Dieu infini, de sa Présence souveraine et agissante, du mystère intérieur que secrètement opère, en l'Église et en nous, la grâce du Christ. Seul le sens du « sacré » rend l'âme vraiment religieuse, consciente de la primauté absolue du divin sur le moral et le psychologique[12] ».

Toute réforme ne devra pas toucher sans motif à un tel trésor spirituel. Elle devra avoir pleinement le *sens de la tradition*.

Le *sens de l'esthétique* lui sera aussi nécessaire pour ne point défigurer la splendeur de l'office divin : « La prière ecclésiastique est une création d'étonnante magnificence. Une poésie grandiose la parcourt de son frémissement; les préfigures de l'Ancien Testament, étranges et puissants symboles, y relèvent la simplicité du Nouveau dont elles traduisent les profondeurs; hardiesse et douceur des psaumes, souple enveloppement de leurs antiennes; lyrisme si grave, chant souvent si pathétique de nos répons, s'élevant au milieu des lectures, à la manière du chœur des drames antiques[13]... »

Passant à l'examen des propositions du cardinal de Bologne, Dom Capelle applaudit d'abord à la décentralisation de toutes les fêtes non absolument universelles; mais beaucoup des suggestions de détail du calendrier ne lui paraissent pas

11. *Art. cité*, p. 5.
12. *Art. cité*, p. 6.
13. *Art. cité*, p. 8.

heureuses, en particulier l'abandon de la plupart des fêtes de martyrs.

« La réduction du Sanctoral, conclut-il, est, on le voit, une épineuse question. Pour qu'on puisse en attendre l'allégement souhaité de l'office canonique, il faudrait que les principes en soient plus résolument drastiques et impitoyables que ceux proposés par le projet. »

« Heureusement une autre voie existe, plus efficace, semble-t-il. C'est celle où le Saint-Siège était entré avec décision [14] lorsqu'il fallut adapter la réforme de Pie X au Bréviaire monastique. »

« On applique alors un principe très simple :

« *Aucun office de rite inférieur à double majeur n'a droit à trois nocturnes, dimanches exceptés* [15]. »

« L'expérience, déjà longue, du système dans les monastères lui est décidément favorable [16]. »

Au besoin Dom Capelle envisagerait encore un autre remaniement, répartir le Psautier sur plus d'une semaine; cela permettrait de reprendre les complies invariables d'avant 1911 [17], peut-être aussi de diminuer de moitié les sections du psaume *Beati immaculati in via*, et de réduire les vêpres à quatre psaumes [18].

Le second article étudie la réforme des lectures : « ... de toutes les réformes, celle-ci serait la plus aisée à réaliser : le lectionnaire fut toujours, dans la liturgie, la partie la plus variable. La tradition en est moins ferme, et réviser les lectures n'affecte guère la structure de l'office [19]. »

Dans les lectures scripturaires, l'harmonie du Pentateuque avec le Carême, de Jérémie avec le temps de la Passion est trop profonde et trop anciennement établie pour qu'on

14. Seuls les Bénédictins étaient alors préparés à pareil remède.
15. *Art. cité*, pp. 12-13.
16. *Art. cité*, p. 13.
17. En n'utilisant que les psaumes IV, XC et CXXXIII, schéma auquel les Bénédictins sont restés fidèles. Cela faciliterait d'ailleurs beaucoup la participation des fidèles à cet office.
18. C'est, sur les deux points, la pratique bénédictine depuis les origines. Elles allégerait les vêpres du dimanche du très long *In exitu Israel*. (Parlant de la liaison du dimanche et du baptême, qu'exprime si bien l'*In exitu*, le P. Congar, « d'un point de vue non certes pastoral et pratique, mais théologique et même historique », regretterait la suppression de ce psaume (dans le *Jour du Seigneur* (Congrès de Lyon, 1947), Paris, 1948, p. 151).
19. *Questions lit. et parois.*, 28 (1947), p. 65.

puisse y renoncer. Les épîtres de saint Paul au contraire méritent une meilleure place, peut-être après la Pentecôte.

Dans les seconds nocturnes « trop d'erreurs historiques ou de légendes sans fondement déparent notre prière... c'est la lumière qu'on demande à la religion. Si elle n'arrive que mêlée à l'erreur, le doute tend à s'insinuer sur son origine divine[20] ».

Il y a ici un équilibre à trouver. « Une révision massive s'inspirant de critères trop sévères serait une lourde erreur[21]. » Certains vieux offices romains, comme celui de sainte Cécile, les récits de saint Grégoire sur saint Benoît ou la légende franciscaine, sont, à leur manière, aussi véridiques que des documents historiquement exacts. — Mais « il est sûr aussi que la valeur d'édification de certains traits des anciennes biographies est périmée. On n'accueille plus ces *mirabilia* qu'avec un sourire gêné. Une main discrète s'appliquerait utilement à les écarter. De même il y aurait profit à revoir le style, par trop conventionnel, de ces monographies officielles. Enfin, ici encore, *studere brevitati*[22] ».

C'est dans les homélies « que la main du réviseur pourrait être plus hardie[23] ». Les exemples que donne le cardinal de Bologne pourraient être multipliés. « Ce qui vient de saint Ambroise, de saint Jérôme et de saint Léon est souvent admirable, presque toujours excellent. A peine çà et là quelque subtile recherche chez le premier et quelque sécheresse de savant chez Jérôme. Mais les pages empruntées à saint Augustin et à saint Grégoire les trahissent trop souvent. On constate avec peine que le prêtre moyen professe peu d'estime réelle pour saint Augustin et guère davantage pour saint Grégoire. Leur nom est lié, dans son souvenir, à trop de naïvetés que chaque année ses lèvres redisent sans sincérité. »

« Or Augustin et Grégoire sont d'incomparables lumières. L'œuvre homilétique du premier abonde en pages incisives qui remueront l'âme des hommes jusqu'à la fin des temps. »

20. *Art. cité*, p. 67.
21. *Art. cité*, p. 68.
22. *Art. cité*, pp. 68-69.
23. *Art. cité*, p. 69.

« Quant au maître de la vie intérieure que fut Grégoire, sa parole, quand il la veut vraiment spirituelle, est d'une singulière onction. Si ce que nous en livre le Bréviaire se montre souvent de qualité médiocre, c'est qu'on l'est allé prendre dans le recueil des homélies sur l'Évangile qu'il prêcha au peuple romain. Grégoire n'avait qu'une piètre idée des possibilités spirituelles du simple fidèle[24]. »

On pouvait restreindre « la prépondérance excessive des emprunts à saint Grégoire » et puiser dans le trésor des sermons d'Augustin, qui s'enrichit tous les jours. Par contre le style même de l'office qui est celui des grands siècles de la foi conquérante et de la théologie des Pères[25] » réclame que les homélies plus récentes soient l'exception.

*
* *

Le projet du Dr Klauser, recteur de l'université de Bonn[26] souligne tout d'abord ce qu'il estime la nécessité essentielle de la réforme : abréger l'office des prêtres séculiers. « Le temps des prêtres, surtout dans les villes, est entièrement absorbé par de nombreuses tâches touchant à la prédication, à l'instruction, au soin des âmes et au gouvernement des fidèles.

« Les clercs manquent non seulement de temps, mais surtout de la liberté de distribuer leurs occupations de manière à pouvoir réciter les différentes parties de l'office divin aux heures convenables.

« Ce manque à la fois de temps et de la liberté de distribuer les heures canoniques suivant l'ordre de l'office advient surtout aux jours liturgiquement importants : dimanches et fêtes et les jours qui les précèdent.

« Pour les pasteurs que le soin des âmes absorbe et épuise, il faut que la récitation de l'office soit non une surcharge, mais l'élévation de leur âme, la joie de leur cœur, l'édification de leur esprit, pour le profit ultérieur de leur activité pastorale.

« Les fidèles comme les clercs ne peuvent répartir les heu-

24. *Art. cité*, p. 70.
25. *Art. cité*, p. 71.
26. *De generali liturgica reformatione*, I. *De ratione reformandi breviarium romanum*, dans *Eph. lit.*, 63 (1949), 406-411.

res à leur gré. Il faut que pour eux aussi l'office soit la source vive où l'on puise dans l'Écriture sainte et la prière chrétienne, afin que prêtres et fidèles — soit en commun, soit en privé — soient unis par les mêmes lectures et les mêmes prières. Cette sorte d'office conviendrait aussi très bien aux communautés consacrées à la vie active[27]. »

Le détail des propositions du P. Klauser tend à abréger l'office, à le simplifier, à restaurer la signification des heures et l'importance du Temporal.

L'office quotidien est réduit à trois parties : vigile, laudes et vêpres. Dans la vigile prédominent les lectures, dans laudes et vêpres, la prière.

La vigile se compose de trois psaumes et de trois leçons tirées de l'Ancien Testament, du Nouveau et des Pères (très rarement des vies de saints)[28]. On pourrait soit conserver les répons, soit mettre les trois psaumes à leur place. Les leçons seraient allongées de façon que la vigile ait sensiblement la même durée que les matines actuelles, environ vingt-cinq minutes.

Laudes et vêpres comporteraient cinq psaumes, le cantique et le *Pater*.

Dans tout l'office les capitules, hymnes, versets, formules d'introduction et de conclusion et tous les éléments mineurs disparaîtraient, sauf les antiennes.

Réciter ainsi treize psaumes par jour obligerait à répartir le Psautier sur les différentes saisons de l'année. On pourrait avoir certains psaumes fixes, éliminer les doublets, les psaumes de malédiction, en faisant au contraire une place à certains cantiques tirés des livres prophétiques.

Vêpres, l'heure d'avant la tombée de la nuit, pourraient être dites entre quinze heures et minuit; la vigile entre dix-huit heures et midi du lendemain; laudes, l'heure de l'aurore, entre quatre heures et midi. Passé le délai fixé, l'obligation disparaîtrait.

Au lieu des petites heures, on introduirait l'obligation « non juridique, mais ascétique » de se recueillir à des moments fixés.

27. *Art. cité*, p. 406.
28. On reconnaît là la répartition des lectures du Bréviaire du cardinal Quignonez.

On supprimerait la plupart des fêtes des saints, toutes celles tombant en Avent, pendant le Carême ou le temps pascal; toutes les octaves sauf celles de Noël, de l'Épiphanie, de Pâques et de la Fête-Dieu.

La simplification du Sanctoral permettrait celle des rubriques.

*
* *

En même temps que le projet du Dr Klauser, les *Ephemerides liturgicae* publiaient un article de Dom P. Salmon, Abbé de Saint-Jérôme *in Urbe*, sur *les présupposés historiques d'une réforme du Bréviaire*[29] : dans l'antiquité, l'office des églises séculières ne comportait que les deux heures du matin et du soir, et cet office était une obligation non des personnes, mais d'un lieu de culte. C'est seulement à l'époque carolingienne que le clergé séculier adopta le *cursus* monastique intégral. L'obligation personnelle de réciter l'office ne s'introduisit dans la coutume qu'au XIIIe siècle.

Appuyé sur ces constatations historiques, Dom Salmon propose de chercher au problème du Bréviaire une solution analogue à celle que Benoît XIII a adoptée dans le *Memoriale rituum* à l'usage des petites paroisses : en laissant sa forme traditionnelle à l'office des cathédrales et des couvents, on simplifierait l'office récité en privé.

*
* *

L'examen le plus exhaustif possible des projets de réforme publiés ces dernières années, et dont nous n'avons mentionné que les plus marquants, nous donne à penser que tous s'accordent sur trois points : il faut abréger l'office, rendre les leçons plus vraies et restaurer le Temporal[30].

Pour abréger l'office, plusieurs petits sacrifices sont envisagés par la plupart : on verrait volontiers la suppression,

29. II (cet article fait suite à celui mentionné à la note 26), *Presupposti storici di una riforma del breviario*, dans *Eph. lit.*, 63 (1949), 412-418.

30. Cf. *infra*, note 36.

partielle ou totale, des *preces*, des suffrages, du *Quicumque*, des *Pater* avant et après chaque heure; la réduction de beaucoup de fêtes au rite simple. En aucune de ces modifications, certes, la substance de l'office ne serait atteinte; au contraire la beauté de l'édifice serait remise en lumière, une fois abattues les quelques constructions plus récentes qui cachent la pureté primitive de ses lignes.

S'il était nécessaire d'abréger de façon plus radicale, beaucoup seraient tentés par le principe milanais de la récitation du Psautier en deux semaines. Cela permettrait de revenir aux complies invariables[31] et peut-être de diminuer le nombre des psaumes de matines[32] ou d'abandonner prime, qui, dans la vie actuelle, fait double emploi avec laudes.

*
* *

Tous ceux qui récitent l'office désirent une plus grande vérité des lectures. La Bible, les saints, la prédication des Pères de l'Église n'apparaissent pas sous leur véritable visage à celui qui ne les connaît que par le Bréviaire.

Tous regrettent que les leçons scripturaires soient si mal choisies, et de façon si mécanique. Les leçons actuelles sont les organes-témoins d'une lecture autrefois plus complète, alors qu'elles devraient être le choix attentif et fervent des plus beaux trésors de la Parole de Dieu[33]. Un tel

31. Sur ce point la réforme de Pie X n'a pas atteint l'office bénédictin.

32. Il n'est pas impossible que les anciennes matines romaines aient comporté seulement trois ou quatre psaumes. Dans l'Office dominicain actuel du Temps pascal, les matines n'ont que trois psaumes : la première semaine après l'octave de Pâques, les psaumes du premier nocturne, la seconde semaine, les psaumes du second nocturne, et ainsi de suite. Telle congrégation de Dominicaines enseignantes, passant de l'Office *de Beata* au grand Office, a obtenu récemment de réciter toute l'année matines selon ce schéma à trois psaumes et trois leçons.

Mais dans la répartition actuelle des psaumes, un tel schéma est beaucoup trop mécanique : on ne saurait accepter, par exemple, de commencer le psaume LXXVII un vendredi pour ne l'achever que le vendredi suivant.

33. Ici, comme pour le calendrier, la réforme du Bréviaire entraîne nécessairement celle du Missel. Si l'on met à part le Temps pascal, la tradition romaine ancienne ne faisait lire à matines que les livres de l'Ancien Testament. Ceux du Nouveau Testament étaient lus à la messe, non seulement le dimanche, mais aux messes fériales des

choix est du reste très délicat : il faut s'efforcer de tenir compte des goûts spirituels de chacun et de la diversité des cultures, en les confrontant avec la Tradition. Seul ce double appui pourrait donner à une telle œuvre un caractère durable, dépassant une génération [34].

Nous avons déjà cité [35] la page si belle et si nuancée de Dom Capelle sur les leçons hagiographiques. On pourrait la résumer en une phrase : elles doivent viser à l'édification *réelle* des chrétiens, et, pour cela, leur présenter la sainteté véritable. Il ne faut pas que nos seconds nocturnes continuent à braver la vérité historique à travers toutes les réformes du Bréviaire [36]. L'œuvre d'assainissement qui était prématurée du temps de Quignonez est maintenant beaucoup mieux préparée, surtout par les trois siècles de labeur des Bollandistes [37]. Ici, comme dans le domaine des études bibliques, la science est désormais à même d'aider l'Église à purifier le livre officiel de sa prière.

Mais au delà même de l'exactitude matérielle des faits

mercredi, vendredi et samedi (cf. A.-G. Martimort, *Les lectures de la messe*, dans *La messe et sa catéchèse*, Lex Orandi 7, Paris, 1947, pp. 301-303). Au cours du Moyen-Age, ces messes fériales ont été éliminées par les messes festives des saints, répétant sans cesse les mêmes lectures du commun.

On le voit, calendrier et lectionnaire, missel et bréviaire, tout se tient, et une réforme durable doit inévitablement porter sur l'ensemble. Ceci a été bien mis en lumière par le P. Bugnini dans son article *Per una riforma liturgica generale*.

34. Par exemple, les prêtres ordonnés au début de ce siècle auraient peut-être souhaité ne point lire au Bréviaire les onze premiers chapitres de la Genèse, à cause des difficultés critiques qu'ils ont causées aux savants de leur génération. Pourtant y a-t-il dans l'Ancien Testament des pages plus profondes et jetant une lumière plus vive sur les enseignements essentiels du Nouveau ?

35. Cf. *supra*, p. 8.

36. Retraçant l'histoire des essais de réforme du Bréviaire, Dom Botte y relève trois objectifs : la récitation intégrale du Psautier, la correction du lectionnaire et l'épuration du calendrier. En gros, « le premier objectif a été atteint par la réforme de Pie X... Quant aux deux autres objectifs, ils n'ont jamais été atteints, parce que les réformes ont été trop timides ou qu'elles ont été neutralisées par des contre-courants » (*A propros de la Réforme du Bréviaire*, dans *Quest. lit. et par.*, 31 (1949), 2-3).

37. On peut en voir le fruit dans leur commentaire du martyrologe romain (*Propylaeum ad Acta Sanctorum Decembris. Martyrologium Romanum ad formam editionis Typicae scholiis historicis instructum*, Bruxelles, 1940) qui donne pour les leçons du Bréviaire autant que pour les notices du martyrologe un diagnostic sans appel de grands praticiens.

relatés[38], il est une vérité plus profonde que les « légendes » des saints ne respectent pas ou respectent trop peu. Elles ne sont nullement adéquates à la sainteté réelle des saints qu'elles prétendent faire connaître, s'attardent sur la naissance noble du saint, sa sainteté d'emblée définitive, ses pratiques extérieures parfois extravagantes, ses grâces *gratis datae*, faveurs qu'on ne peut désirer, enfin sur les fastes de sa béatification et de sa canonisation. Sur sa croissance dans la sainteté, secret que Dieu ne s'est pas toujours réservé, sur son message, le plus souvent rien ne nous est livré. Les saints n'ont pas tous commencé par être des saints. Beaucoup d'entre eux ont longtemps cherché leur voie, ont mis du temps à la trouver, n'ont progressé vers la perfection qu'avec des reprises. Pourquoi cacher de telles vérités à ceux à qui elles donneraient du courage ?

Bien des saints ont médité et vécu l'Évangile de façon si profonde que leur exemple et leur parole réalisent dans l'Église et sous le contrôle de l'Église une sorte de développement spirituel de la révélation[39], un peu comme il existe un développement dogmatique. On aimerait méditer l'Écriture avec eux, entendre telle page immortelle qu'ils ont laissée plutôt qu'une sèche chronologie de leur vie. Qui devinerait le bouleversant message de saint François d'Assise, de sainte Catherine de Sienne, des deux saintes Thérèse à travers la banale grisaille de « légendes » stéréotypées ?

*
* *

A la réforme des leçons historiques est liée celle du calendrier[40], de toutes la plus désirée et la plus difficile à réa-

38. Il peut y avoir des cas où, à côté de la science, la poésie nous apporte un authentique message de sainteté (cf. les remarques de Dom Capelle citées, *supra*, p. 8). Les répons et les antiennes de l'office de sainte Agnès, pour n'avoir sans doute aucun lien précis avec la sainte, n'en sont pas moins une des plus belles expressions de l'idéal chrétien de la virginité. De même, l'antienne *O bona crux* de saint André, et l'office de saint Martin. Mais nous verrions sans regret disparaître tant de leçons où ni la vérité historique ni la vérité chrétienne n'ont de part.

39. Cf. en ce sens saint Thomas d'Aquin, *In Epist. ad Rom.*, I, lect. 5; XII, lect. 3; *In Epist. ad Hebr.*, XII, lect 1.

40. Nous passons rapidement sur cette question, qui fait l'objet ici même de l'article de Dom Beauduin.

liser. Les fêtes de saints éclipsent en partie la commémoration du mystère du Christ, qui est l'objet essentiel de l'année liturgique, et leur trop grand nombre fait disparaître l'idée même de fête[41], son allégresse et son caractère sacré[42]. Une réduction radicale tant du degré des fêtes que de leur nombre devient de plus en plus nécessaire.

En ce qui concerne le degré des fêtes, la solution appliquée par le Saint-Siège à l'office bénédictin a fait ses preuves depuis trente ans et semble réunir tous les suffrages : si le rite romain l'adoptait, le nombre des fêtes à neuf leçons, c'est-à-dire de rite double majeur, se trouverait réduit à quatre ou cinq par mois. En outre, toutes les féries majeures l'emporteraient sur les fêtes de rite inférieur à double de seconde classe[43].

En ce qui concerne les fêtes à supprimer, la tâche est plus délicate. On peut souhaiter voir disparaître les doublets[44], les fêtes des saints envers qui personne, ou du moins trop peu de chrétiens ont de la dévotion[45], quelques fêtes de papes même, à cause du caractère tardif et apocry-

41. C'est aussi une des causes de l'allongement de l'office. Il est vrai que la multiplication des fêtes doubles a permis autrefois d'échapper aux offices surérogatoires.

42. Cf. la remarque de Dom Botte (*A propros de la Réforme du Bréviaire*, dans *Quest. lit. et par.*, 31 (1950), 3) : « Avec la multiplication des fêtes, c'est l'idée même de fête qui disparaît, avec ce qu'elle comporte de solennité et de joie. C'est fête tous les jours. Quand on met son beau costume en semaine, on n'a plus rien à mettre le dimanche. Que chacun vénère chez soi les statues qui lui plaisent; mais qu'il n'ait pas la prétention d'en encombrer la nef de l'église, et moins encore celle d'accuser d'impiété ou de tiédeur ceux qui ne partageraient pas ses goûts. Toutes ces dévotions sont chargées, je n'en doute pas, d'une nourriture substantielle, mais notre pauvre estomac surchargé se rebiffe devant ces plantureux festins dont on veut le gaver. Nous demandons à jeûner. »

43. Selon le calendrier bénédictin actuel, le vendredi de la Passion, la fête des Sept-Douleurs de Notre-Dame est réduite au rang de mémoire.

De même, celle de saint Jean devant la porte latine, quand elle tombe le lundi des Rogations.

44. Une des fêtes de Notre-Dame des Sept-Douleurs, la solennité de saint Joseph, la fête de la Chaire de saint Pierre à Antioche; peut-être une des fêtes de la Croix.

45. Citons, *par exemple*, saint Raymond de Pennafort, saint Pierre Nolasque, saint Timothée, saint Tite, saint André Corsini, saint Jean de Capistran, saint Ubald, saint Venant, sainte Marie-Madeleine de Pazzi, saint Jean de Saint-Facond, saint Didace...

phe de toute leur fête[46], enfin la plupart des octaves[47]. Mais la racine du mal est ailleurs, dans l'abandon du caractère local du calendrier. « On se heurte ici, remarque Dom Botte, non à la tradition, qui est très sobre en la matière, mais à un préjugé : c'est qu'un saint canonisé, tant qu'il ne figure pas au calendrier de l'Église universelle, n'est qu'un pauvre saint[48]. »

*
* *

Après avoir passé en revue les divers projets de réforme, nous croyons devoir distinguer deux catégories bien nettes de réformes possibles : d'une part quelques réformes simples, solidement appuyées en tradition, facilement réalisables et souhaitées, nous semble-t-il, par tous; d'autre part des réformes également nécessaires, mais qui méritent d'être encore étudiées.

Dans la première catégorie l'on peut ranger les allégements mineurs de l'office, à savoir la suppression complète des *preces* fériales et dominicales, des suffrages des saints (sauf la mémoire de la Croix au temps pascal), du *Quicumque*, sauf le dimanche de la Trinité; la récitation *ad libitum* des *Pater*, *Ave* et *Credo* avant et après les heures, ainsi que des antiennes à la Vierge après les heures. A ces allégements mineurs on peut joindre la réduction à trois leçons de tous les offices de rite double et semi-double. Non seulement la tradition ne s'oppose pas à une telle réforme, mais elle l'appuie. Elle apporterait un allégement déjà appréciable aux nombreux prêtres que leurs tâches pastorales accablent, et serait susceptible de constituer la première étape, d'emblée réalisable, d'une réforme plus importante du Bréviaire.

Mais il nous faut avouer que la seconde partie de la tâche apparaît beaucoup plus difficile, et qu'ici la route du réformateur est couverte d'obstacles.

46. Saint Anaclet, saint Lin, saint Evariste, etc.

47. Sauf celles de Noël, de l'Épiphanie, de Pâques, de la Pentecôte, des saints Pierre et Paul (à cause de la messe du jour octave), du patron du lieu et de la dédicace propre.

48. *A propos de la Réforme du Bréviaire*, dans *Quest. lit. et par.*, 31 (1950), 5. Cf. le mot du chanoine Pius Parsch : « ... notre calendrier ressemble à un musée ou à une église de pèlerinage surchargée d'ex-voto » (*Lebe mit der Kirche*, 1947, 199).

L'histoire du Bréviaire est encore à peine étudiée. Nous sommes loin de posséder pour l'office divin un travail d'ensemble comparable au monumental ouvrage du P. J. Jungmann sur la messe. Des points aussi capitaux que celui de de l'origine de l'office romain [49], ou celui de la participation respective des moines et des clercs séculiers à ce même office, nous restent presque entièrement obscurs. Il faut même dire que l'histoire de l'office divin est actuellement un champ laissé presque entièrement en jachère par les historiens. Beaucoup de travail, et d'abord de bons ouvriers sont nécessaires avant qu'on puisse raisonnablement envisager de toucher à la structure du Bréviaire.

Par ailleurs une réforme de grande envergure serait condamnée à l'échec si elle n'était pas accompagnée et même préparée au delà du plan législatif par une réforme de l'esprit public. Chez les laïcs comme chez les clercs, cette réforme est en train de s'effectuer à grands pas, et l'encyclique *Mediator Dei* en consacre et en stimule les progrès [50]. Le retour à l'esprit liturgique fait désirer d'une manière aiguë qu'on ôte au Bréviaire ses imperfections. Puisse l'esprit liturgique pleinement retrouvé (et les premières réformes peuvent déjà y contribuer efficacement) permettre un jour l'assainissement durable du calendrier et une refonte du Bréviaire où ne soient sacrifiées ni la vérité ni la poésie.

Une réforme du seul Bréviaire serait illusoire si l'esprit de ceux qui le récitent restait inchangé. C'est une réforme de l'office divin, dans ses textes et dans ses célébrants, que nous souhaitons.

P.-M. Gy.

P.-S. — Ces pages étaient déjà à l'impression quand nous

49. Dans son étude sur les rapports entre l'office romain et la Règle de saint Benoît, Mgr Callewaert n'a pas abordé sérieusement la question des matines, celle où précisément sa thèse est le plus fragile.

50. Cf. dans l'Encyclique le passage sur l'office, A. A. S. 39 (1947), 572-576.

avons reçu l'article du Dr Balthasar Fischer, professeur au Séminaire de Trêves[51]. Le Dr Fischer y publie, avec des notes historiques justificatives, un projet détaillé de réforme élaboré en liaison avec la Commission liturgique de l'épiscopat allemand.

Il ne nous est pas possible de présenter toutes ses propositions qui, pour la plupart d'ailleurs, rejoignent celles que nous avons présentées, et particulièrement celles de notre première catégorie. Quelques-unes, par contre, sont fort nouvelles, comme celle d'étendre l'*Ordo* pascal (trois psaumes et trois leçons seulement à matines) à tous les dimanches de l'année et à tout le temps pascal, et celle de restreindre l'obligation *sub gravi* à matines, laudes et vêpres. La récitation des petites Heures et des complies serait rangée parmi les exercices de dévotion que le Droit Canon réclame de tous les prêtres sans leur en faire une obligation grave (CIC can. 125, § 2).

Cette dernière proposition est indubitablement fondée sur la Tradition de l'Église : les petites Heures sont d'origine monastique et ne se sont imposées au clergé séculier que très lentement.

Mais la réforme du Psautier par Pie X repose précisément sur la récitation de tous les psaumes, en renonçant notamment à l'utilisation traditionnelle de certains psaumes à laudes. Nous pensons donc que la proposition du Dr Fischer, excellente en elle-même, réclamerait une nouvelle distribution du Psautier.

*
* *

Dans la revue fribourgeoise *Nova et Vetera*, 24 (1949), pp. 381-382, Mgr Journet, le grand théologien suisse, vient d'analyser un exemple tout récent de « second nocturne » mensonger, celui de saint Nicolas de Flue, concédé à la Suisse le 21 mars 1949.

Quatre miracles inauthentiques y sont attribués à ce saint, dont celui d'avoir vécu plusieurs années en se nourrissant uniquement de la sainte Eucharistie. On lui fait refuser plu-

51. Balthasar Fischer, *Brevierreform*, tiré à part de la *Trierer Theologische Zeitschrift*, 59 (1950).

sieurs fois la magistrature suprême : il est seulement vrai qu' « il mit tout son zèle à ne pas devenir landamman, sans quoi il le fût devenu en son temps ». Selon l'office, il exhorte avec succès les confédérés à ne pas se battre, mais on omet de mentionner le curé de Stans qui vient consulter Nicolas et rapporte son message. *Gravissimo morbo cruciatus... placidissime obiit*, nous dit-on : qui devinerait à travers ce cliché le saint se tordant de souffrance et pourtant rendant grâces ?

Miracles légendaires, gauchissements, amplifications édifiantes : nous sommes loin des principes posés par Pie X et de la probité historique des discours de S. S. Pie XII.

G.

L'OBLIGATION DE L'OFFICE

La casuistique de l'office divin est parfois faussée dans les manuels de théologie morale, de droit canonique ou de liturgie par une double limitation de perspective. D'une part, on considère isolément une seule catégorie d'obligataires, les clercs *in sacris*, dont le cas est précisé par le code de droit canonique, canon 135. D'autre part, on raisonne sur cette obligation comme si elle était exclusivement individuelle, faisant abstraction du caractère choral de l'office, et comme si elle était « subjective », sans attaches « réelles » avec un lieu donné. On discute ainsi comme si le canon 135 n'avait aucun passé derrière lui — nous verrons cependant qu'à bien des égards il constitue une nouveauté — et comme s'il n'y avait dans l'Église d'aujourd'hui aucune autre discipline en vigueur.

Au surplus, l'office divin a fait l'objet d'études historiques considérables qui en éclairent aujourd'hui les grandes lignes et permettent de se faire quelque idée de sa raison d'être, de sa vie. Or l'intelligence de l'office divin n'est pas réservée à des cénacles érudits : elle se diffuse par toutes sortes de publications, elle rencontre surtout l'attrait profond que les âmes chrétiennes ressentent pour cette prière d'Église. Bien des chrétiens de nos jours célèbrent l'office divin sans y être astreints par aucune obligation canonique, et ceux qui y sont astreints le considèrent moins comme l'accomplissement d'un précepte que comme le rythme naturel de leur vie spirituelle. Ces faits n'ont malheureusement pas influencé l'enseignement des casuistes : leurs cas de conscience demeurent dominés par

des préoccupations et influencés par des mentalités qui sont trop anachroniques.

C'est pourquoi nous voudrions poser brièvement les jalons d'une casuistique de l'office divin qui, d'une part, soit fidèle à la lettre de la législation, et d'autre part interprète cette législation tant en fonction de l'histoire qu'au contact avec l'attrait spirituel de nos contemporains.

1. De l'office comme obligation conventuelle ou chorale

Sont astreints collégialement à la célébration chorale de l'office : les monastères d'hommes et de femmes (can. 610, § 1); les chapitres de chanoines réguliers ou séculiers des églises cathédrales ou collégiales (can. 413); les convents des religions qui ont l'obligation chorale de par leur règle ou de par la coutume (can. 610, § 1).

Pour les monastères et convents, cette obligation n'est effective que s'il y a au moins quatre religieux astreints au chœur et pouvant être effectivement présents. Les chapitres ne bénéficient pas d'une semblable exception.

Les prescriptions du code que nous venons de rappeler représentent la plus ancienne institution de l'office. Public, choral, l'office s'est instauré d'abord dans les monastères; il devient ensuite comme la nécessaire ambiance de prière dont on entoure les grands lieux de culte : église de pèlerinage, cathédrale; pour l'assurer, tout un collège de moines basilicaux ou de chanoines se constitue. Les centres moins considérables essaieront d'imiter dans la mesure du possible et avec les moyens locaux quelques éléments de cet office choral. Quant aux Ordres religieux non monastiques qui se sont successivement fondés jusqu'au XV[e] siècle, tous empruntent à la vie monastique ou canoniale le cadre de la prière publique. On peut considérer comme classique pour le moyen âge la décision du Concile de Vienne insérée dans les *Clémentines*, III, 14, c. 1 :

> ... in cathedralibus, regularibus et collegiatis ecclesiis, horis debitis devote psallatur, in aliis vero convenienter et debite celebretur divinum diurnum et nocturum officium...

L'Orient est demeuré entièrement fidèle à toutes ces prescriptions et rien qu'à elles. L'Occident qui, nous le ver-

rons, en a ajouté d'autres, a cependant abandonné l'office choral des églises moindres, et a admis depuis le XVI[e] siècle que des Ordres religieux ou Congrégations soient dispensés de cette institution.

Ainsi limité dans son caractère obligatoire, l'office choral garde cependant une très grande importance. Il maintient dans l'Église une institution qui a le titre d'une vénérable antiquité; surtout il sert de base de référence et de norme d'interprétation pour toute célébration de l'office, même privée. Dès que deux chrétiens se réunissent pour prier ensemble avec l'office divin, qu'ils soient personnellement astreints à l'office ou non, que ce soit en privé ou en public, c'est la célébration chorale, collégiale de l'office qui leur servira de norme.

Le premier caractère de l'office choral est son attache avec un lieu de culte précis : église monastique, cathédrale, collégiale, conventuelle, oratoire de communauté. On ne peut, dans un lieu de culte donné, célébrer choralement un office différent de l'office de ce lieu de culte, même si tous les participants se trouvent avoir chacun en particulier un lien de droit ou de fait avec un autre office. Ainsi, un moine ou un simple régulier en voyage, participent toujours à l'office des monastères ou convent qui les héberge même momentanément[1]. Des religieux desservant une église paroissiale suivent pour tous les offices publics de cette paroisse le calendrier de l'église, non le leur propre[2].

Comment se détermine l'office d'un lieu de culte ? Il comporte d'abord des fêtes strictement propres à ce lieu de culte, qui sont : le Titulaire, pourvu que l'édifice ait été consacré ou bénit solennellement, sous le rite double de première classe avec octave[3]; — la Dédicace, si cet édifice a été consacré (célébrée pareillement sous le rite double de première classe avec octave)[4]; — les saints dont ce lieu de culte possède éventuellement des reliques insignes[5] (fêtés

1. S. R. C. 2801 et 3919 pour les Capucins; 3001 pour les Minimes, etc.
2. S. R. C. 3397 pour les Oblats de Marie-Immaculée, etc.; cf. 3979 ad 9.
3. *Additiones et variationes*, tit. 9.
4. *Ibid.*
5. *Rub. gen. Miss.*, tit. 11; S. R. C., n. 1853.

sous le rite double); — enfin, s'il y a lieu, des offices concédés par indult.

A ce fond strictement particulier et spécial s'ajoutent d'autres offices par le fait que l'édifice de culte et ceux qui le desservent ou le fréquentent font partie de groupes sociaux. En tout premier lieu, on doit y fêter le patron de la ville ou localité sous le rite double de première classe (avec ou sans octave, selon le cas[6]). Ensuite il faut distinguer le cas des églises appartenant à des séculiers et celui des églises appartenant à des réguliers ou religieux. Les églises des séculiers ajouteront à ce calendrier propre le calendrier du diocèse auquel elles appartiennent, calendrier qui comporte : le Patron du pays, le Patron du diocèse, la Dédicace et le Titulaire de la cathédrale et des offices concédés par indult ou coutume. Quant aux églises des réguliers et religieux, au calendrier propre de l'église, elles joindront le calendrier de l'Ordre, Congrégation, ou Province dont ces religieux font partie et célébreront en outre (sous le rite double de première classe sans octave) le Patron du diocèse et la Dédicace de la cathédrale[7].

C'est l'appartenance au diocèse ou à un Ordre religieux qui détermine, en principe, quels livres doivent être utilisés pour la psalmodie : Bréviaire romain, Bréviaire milanais, Bréviaire monastique, Bréviaire cistercien, etc. Là encore, c'est l'édifice de culte, non les personnes, qui fixe l'usage à suivre.

On le voit : dans cette perspective l'office est d'abord local, particulier; ce n'est qu'ensuite qu'il apparaît lié à des ensembles plus vastes, diocèse, ordre, rite. C'est un point sur lequel les anciens n'avaient pas la moindre hésitation, parce que les calendriers et livres de chœur étaient copiés à la main ou imprimés à peu d'exemplaires. Aujourd'hui, la nécessité où l'on est d'éditer des livres à gros tirage et les approximations pédagogiques de l'enseignement rubrical feraient plutôt croire qu'au contraire un office

6. Sans octave chez les religieux qui ne suivent pas le calendrier diocésain. *Add. et var.*, tit. 9, 3.

7. *Add. et var.*, tit. 9, n. 2. Les religieux n'ayant pas de calendrier propre suivent le calendrier du diocèse où ils se trouvent, en y ajoutant seulement les offices éventuels du saint fondateur et du titulaire de la Congrégation (*Duae tabellae*, liste des *Duplicia* I. *classis primaria*).

serait d'abord général, et n'admettrait que par faveur des particularités locales : un renversement de perspective s'impose donc sous peine de défigurer complètement l'institution psalmodique.

Attaché à un lieu de culte précis, l'office choral a un second caractère qu'il faut bien mettre en valeur : il se célèbre choralement, collégialement. C'est-à-dire que ceux qui y prennent part tiennent des rôles divers, et que tout n'est pas dit ou chanté uniformément par tous. La plupart du temps, le chant est psalmodique : dans ce cas, le convent est divisé en deux chœurs qui chantent les versets alternativement, se répondant l'un l'autre. A d'autres moments, tous chantent ensemble, par exemple pour les antiennes. Parfois, on écoute en silence le chant d'un petit groupe plus exercé (c'est le cas des répons). Ou bien on écoute, également en silence, les lectures, capitules, oraisons. Enfin on dialogue avec l'officiant ou même tous prient à voix basse[8]. La célébration collective est même à considérer beaucoup plus que la part individuelle que chacun y apporte, d'où l'adage *chorus supplet* destiné à grouper toutes les exceptions et excuses à ce qui paraîtrait l'ordre normal. Par exemple ceux qui remplissent durant l'office une fonction prévue par le cérémonial satisfont à l'obligation de l'office, même si à certains moments ils ne chantent pas : l'officiant et ses ministres qui encensent les autels durant le *Benedictus* ou le *Magnificat*, les chapiers qui vont se parer à la sacristie durant les leçons du troisième nocturne, le sacristain occupé à sa charge. Le cas le plus typique est celui de l'office de tierce (ou none) précédant la messe pontificale : tandis qu'on chante les psaumes, l'évêque lit les prières de la préparation, les chanoines se revêtent de leurs ornements, le diacre et le sous-diacre habillent le prélat, etc. : tous ont satisfait au précepte de l'office[9]. Il n'y a donc, dans l'office choral, aucune

8. Cette prière à voix basse était jadis mentale et non vocale. Les rubricistes, dans leur jargon qui ignore l'histoire, déclarent que Grégoire XV a « retiré » aux réguliers le « privilège » qu'ils avaient à ce sujet. De Ferraris, *Bibliotheca*, v° *Officium divinum*, 100.

9. Il s'est trouvé toujours quelque évêque scrupuleux pour douter de ces principes. Il a provoqué une réponse de la Sacrée Congrégation du Concile, 9 juillet 1921, publiée dans *Acta apostolicae sedis*, 1921, pp. 477-481. Certains considérants de ce décret nous apparaissent

place pour les reprises en aparté : celui qui, ayant perdu la page, laisse passer plusieurs versets de psaumes, le lecteur qui prépare le texte de la leçon, le maître des cérémonies qui va donner ses ordres, tous doivent appliquer le principe *chorus supplet*. Quant à celui qui entre au chœur en retard, l'office déjà commencé, il doit prendre immédiatement part à la célébration chorale, quitte à suppléer éventuellement par la suite le début qu'il a manqué.

Là encore, un gros effort est à faire pour retrouver les véritables usages. Observés avec fidélité par l'Ordre monastique qui jouit d'une tradition ininterrompue, ces usages semblent passablement oubliés des séculiers qui donnent parfois un navrant spectacle lorsqu'ils sont présents à un office choral : ils ont l'air de considérer l'office comme la rencontre fortuite de prières individuelles, non comme une célébration collégiale; ils entendent en assumer seuls, voire privément, toutes les parties, oubliant que l'office est une symphonie. Bien aise s'ils ne profitent pas des chants plus ornés ou plus longs pour loger dans le même temps d'autres parties de l'office : on m'a signalé le cas d'un séminaire où les sous-diacres abandonnaient le chant choral des vêpres au capitule; tandis que le chœur exécute l'hymne et le *Magnificat*, ils achèvent en particulier « leurs » vêpres, y ajoutent « leurs » complies, et se retrouvent merveilleusement d'accord avec le chœur pour l'antienne finale à la Vierge. Il est difficile, quand de tels abus sont tolérés, d'imaginer la véritable physionomie de l'office.

A l'origine, cette célébration chorale de l'office était la seule. Celui qui en était absent pour un motif quelconque, bon ou mauvais, était déchargé de toute obligation d'y suppléer en particulier. Une raison majeure se serait opposée d'ailleurs à ces suppléances : l'absence de livres. L'obligation de l'office était réelle, et non pas personnelle. Il en est toujours de même en Orient; mais la discipline occidentale a évolué sur ce point au cours du moyen âge, en sorte qu'après avoir étudié la célébration chorale, nous

assez curieux, comme celui-ci : « *incongruum est ut (episcopus) cum choro canat* »; pour les comprendre il faut avoir assisté (je dis « assisté », et non « participé ») à ces vêpres romaines où les psaumes sont chantés en musique d'un bout à l'autre par des ténors d'opéra.

devons maintenant envisager l'obligation personnelle de l'office et sa « récitation privée ». Trois cas devront être soigneusement distingués, toujours par référence à l'office choral : celui des membres d'un collège astreint à l'office public; celui des bénéficiers desservant des églises qui n'ont plus, dans la discipline actuelle, l'obligation du chœur; enfin celui des clercs *in sacris* qui ne sont pas bénéficiers et qui n'ont avec une église déterminée que des attaches plus ou moins directes.

2. L'obligation personnelle des membres d'un convent ou chapitre

Sont tenus à la récitation privée de l'office lorsqu'ils ont été absents, même pour raison légitime, de la célébration chorale :

1° les profès de vœux solennels, des religions d'hommes ou de femmes comportant l'obligation chorale (can. 610, § 3), à l'exception des convers, frères lais et chevaliers[10];

2° les dignités et chanoines proprement dits des églises cathédrales et collégiales[11].

Notons d'ores et déjà une particularité sur laquelle nous aurons à revenir par la suite : cette obligation n'a rien à voir avec, éventuellement, les ordres hiérarchiques, même pour les chanoines. Le code de 1918 exige bien que l'évêque ne nomme chanoines que des clercs revêtus de la dignité presbytérale[12]; présentée de façon générale, cette prescription est toute nouvelle et d'ailleurs elle n'atteint pas nécessairement toutes les collégiales. Tout comme un profès de vœux solennels ou une moniale, le chanoine est tenu de suppléer privément à l'office qu'il n'a

10. Le can. 610 ne mentionne que les « *conversi* », parce que le droit moderne a étendu la signification de ce terme à tous les réguliers non clercs. Mon lecteur pensera peut-être que je verse dans le même anachronisme que les auteurs que je critique, puisque je mentionne les chevaliers; mais il se souviendra qu'il existe encore au moins deux Ordres religieux comportant des chevaliers : l'Ordre de Saint-Jean de Jérusalem ou de Malte, et l'Ordre teutonique.

11. Le droit moderne ne les distingue pas sur ce point, comme nous allons le dire plus loin, de l'ensemble des bénéficiers; ils sont compris dans l'obligation générale mentionnée au can. 1475, § 1.

12. Can. 404, § 1.

pas célébré avec le chœur, même s'il n'est pas *in sacris*. Dans le droit ancien, il était assez fréquent que des adolescents fussent déjà clercs et dotés d'un canonicat : les auteurs estimaient que, malgré leur jeunesse, ils étaient astreints à l'office dans la mesure où leur volonté libre acquiesçait à la provision dont ils avaient fait l'objet[13].

Dans sa formulation écrite, l'obligation de suppléer privément à l'office public pour les réguliers qui y sont astreints choralement est encore une nouveauté du code de 1918. Jusqu'à cette date, elle était considérée comme purement coutumière, sauf pour certains Ordres religieux qui l'avaient inscrite expressément dans leur règle[14]. Encore la coutume ne doit pas remonter, sauf erreur, au delà du XIII[e] siècle. Je sais bien que saint Benoît prévoyait déjà que ses moines, lorsqu'ils sont en voyage ou travaillent fort loin, accompliraient « l'œuvre de Dieu » au lieu où ils se trouvent[15] : mais c'était une prescription assez souple (« ils diront les Heures comme ils pourront ») et visant surtout des moines se déplaçant en groupe, non des isolés. Il faut sans doute attendre l'époque des Mendiants pour que l'usage de suppléer hors du chœur à la célébration chorale se répande et devienne contraignant dans les Ordres et les Chapitres.

Quoi qu'il en soit des origines de la législation actuelle, elle astreint actuellement ceux qui ont une obligation chorale à se conformer, en principe, hors du chœur et pour la récitation privée, à l'office qu'ils célébreraient au chœur. Dès 1602, cette règle était nettement posée par la Congrégation des Rites : *debere eos qui sunt de gremio ecclesiae recitare officium prout recitatur in choro*[16]. En fait, ce principe appelle quelques réserves et comporte des exceptions. Pour les réguliers, chez qui l'institution chorale est plus solide et vivante, il est constant qu'ils doivent, dans leurs déplacements, se joindre autant qu'ils le peuvent à la psalmodie d'un chœur : c'est ce qui explique, comme nous

13. L. Lessius, *De justitia et jure*, lib. II, c. 34, *De beneficiis*, dubit. 30.

14. *Ibid.*, c. 37, *De devotione et oratione*, dubit. 9. De Ferraris, *Bibliotheca*, v° *Officium divinum*, n. 37.

15. *Reg. monach.*, c. 50.

16. S. R. C., decr. n. 110, ad 5 (8 sept. 1602), voir le commentaire de de Ferraris, *loc. cit.*, n. 53.

l'avons déjà dit, qu'ils participent toujours à l'office du monastère ou convent qui les héberge, sans se soucier des différences que cet office peut comporter avec le leur propre[17]. Il s'est bien trouvé des canonistes pour mettre en doute un tel principe, puisque la Congrégation des Rites a été obligée plusieurs fois de le réaffirmer dans ses réponses; la question n'aurait pourtant pas dû être même évoquée si l'on avait eu toujours le sens de la tradition monastique et conventuelle.

Le cas des chanoines est un peu différent. La sécularisation de la plupart des chapitres, au cours des derniers siècles du moyen âge, les a coupés complètement de leur tradition quasi monastique et les a rangés dans la catégorie plus générale des bénéficiers. En sorte qu'il n'y a plus aujourd'hui de casuistique propre à l'office récité privément par des chanoines et qu'il faut appliquer uniformément à cette récitation les décrets concernant l'office des bénéficiers, dont il faut parler maintenant.

3. L'obligation de l'office divin pour les clercs bénéficiers

Au regard de l'obligation personnelle de l'office divin, les clercs se divisent de nos jours en trois groupes : les réguliers appartenant à des religions qui comportent l'office choral (nous venons d'étudier leur cas), les clercs bénéficiers, et les clercs non bénéficiers. Les clercs séculiers sont répartis dans ces deux dernières catégories : généralement, ils n'ont pas l'air de se rendre compte à quel point leur obligation de l'office est différente dans son fondement, son accomplissement et ses conséquences selon qu'ils sont ou qu'ils ne sont pas bénéficiers.

Dans le droit de 1918, le cas des bénéficiers est envisagé au canon 1475, § 1 :

Beneficiarius tenetur peculiaria onera beneficio adnexa fideliter adimplere, et praeterea canonicas horas quotidie recitare.

Pour comprendre ce texte, il faut se référer à la notion

17. Ci-dessus, note 1.

même et aux origines du système bénéficial de l'Église latine depuis le moyen âge. En principe, un bénéfice est une fondation, sanctionnée par l'autorité ecclésiastique, comportant des revenus et des charges. L'usufruitier de cette fondation s'appelle bénéficier; en acceptant l'usufruit il se lie par un contrat bilatéral[18] : il accomplit les charges en échange des revenus, de sorte que l'infidélité aux charges serait, de sa part, une violation de justice commutative entraînant la restitution des revenus.

Or dans les charges attachées à un bénéfice, l'Église déclare que la récitation au moins privée de l'office divin est toujours incluse. Le canon 1475 déjà cité ne fait que reprendre un certain nombre de textes législatifs du XVI[e] siècle[19]. Mais avant même qu'elle fut écrite, la loi était déjà observée : on la fondait sur l'interprétation coutumière d'un canon du *Sexte*[20]. L'origine de ce principe est aisée à discerner. Dès l'époque carolingienne sans doute, tout le monde était d'accord pour désirer ce que le Concile de Vienne imposera dans son décret déjà cité, à savoir que toute église dotée d'un chapitre ou convent ait la psalmodie complète, et que les églises moindres imitent dans la mesure des possibilités l'office collégial; celui qui fondait une église avait presque toujours le souci d'y assurer la subsistance des clercs qui vaqueraient à la psalmodie. On peut même dire que dans la fondation des églises le souci du culte divin était le principal, et laissait un peu dans l'ombre le travail pastoral; on fondait des églises, et non des paroisses. Soit qu'il fût membre d'un chapitre cathédral ou collégial, soit qu'il fût recteur isolé d'une église rurale, le bénéficier se voyait défrayé de tout souci matériel à la condition qu'il assure le culte dans l'église dont il touchait les revenus; et le culte comportera presque toujours et de plus en plus l'office divin. S'il manque à ce devoir, le bénéficier est coupable d'injustice. Et puisque le bénéficier entend jouir de ses revenus même quand il est légitimement absent de son église, il doit vaquer à l'office divin même hors du chœur.

La notion de recteur d'église s'est confondue avec celle

18. Can. 1409.

19. Concile de Latran, V, sess. 9. — Léon X, *Supernae dispositionis*, 5 mai 1514, § 38; Pie V, *Ex proximo*, 20 sept. 1571.

20. *Quia per ambitiosam, De rescriptis, Sext.*, lib. I, tit. 3.

de pasteur d'âmes, de même que progressivement l'Église locale (c'est-à-dire la communauté) s'est identifiée avec l'édifice de culte. C'est ainsi que, de nos jours, sont considérés comme bénéficiers,' avec la même obligation personnelle de l'office divin, bien que leur lien à un lieu de culte soit logiquement différent :

1) Les cardinaux prêtres et cardinaux diacres (cf. can. 239, § 1, 19°), qui sont recteurs d'églises; les dignités et chanoines des cathédrales et collégiales, dont nous avons déjà parlé;

2) Les évêques résidentiels (mais non pas les coadjuteurs pour tant qu'ils aient future succession, can. 1412), et les curés (mais non pas les vicaires auxiliaires ou pro-curés) assimilés à des recteurs d'églises et estimés responsables du culte divin dans l'église auprès de laquelle leur dignité s'est fixée (église cathédrale, église paroissiale).

Les divers bénéficiers que nous venons d'énumérer, quelle que soit l'origine historique qui a fondé leur obligation, sont donc soumis à l'office divin dès qu'ils ont pris possession canonique de leur bénéfice, et par le fait même de leur bénéfice. Pratiquement, dans l'usage contemporain, ils sont déjà engagés dans les ordres sacrés, même revêtus du presbytérat; mais ceci n'est pas essentiel à leur condition : on peut être pourvu d'un bénéfice dès qu'on est entré dans la cléricature, et en prendre posession avant même de recevoir l'ordination qu'il exige; telle était la pratique ancienne la plus normale : les clercs se présentaient à l'ordination parce qu'ils étaient déjà pourvus d'un bénéfice et au titre de ce bénéfice.

Obligé à l'office divin même s'il n'est pas *in sacris*, le bénéficier est lié, non par un simple précepte ecclésiastique ou par un devoir de religion, mais au titre de la justice commutative. En conséquence, l'omission par lui de l'office divin sans cause valable est une violation de contrat qui exige la restitution :

> Can. 1475, § 2 : Si nullo legitimo detentus impedimento, obligationi recitandi horas canonicas non satisfecerit, fructus pro rata omissionis non facit suos, eosque fabricae ecclesiae aut seminario dioecesano tradat, vel in pauperes eroget.

On voit que, par ces diverses caractéristiques, l'obliga-

tion de l'office, chez le bénéficier, ne ressemble plus du tout à celle du sous-diacre. Apparemment identique par son objet, elle s'en distingue de façon irréductible dans sa nature, son urgence et ses conséquences. Mais même l'objet n'est identique qu'en apparence : la distinction entre bénéficiers et non bénéficiers commande toute la législation concernant la qualité de l'office, son rite, son calendrier, etc.

Le bénéficier est en effet lié non à l'office, en général, mais de façon précise à l'office de l'église à laquelle il est attaché. Présent ou absent, célébrant la psalmodie de façon chorale ou en privé, il remplit toujours la fonction cultuelle attachée non à sa personne, mais à l'édifice de culte qu'il dessert. Il accomplit non pas une obligation propre à son état (comme le moine ou le sous-diacre), mais une charge contractuelle qui est la servitude réelle de l'usufruit d'un lieu. Où qu'il soit, en voyage par exemple, il utilise toujours le rite et le calendrier de son église suivant les principes énoncés plus haut, il célèbre les fêtes propres de son église, son titulaire, sa dédicace. C'est le sens du décret de 1602 déjà cité; la Congrégation des Rites y est revenue par la suite à diverses reprises et notamment dans une réponse du 12 novembre 1831 :

> Quando quis, itineris vel studii vel aliis de causis, extra patriam sive dioecesim versetur, debetne recitare officium sui capituli, ecclesiae et beneficii, vel etiam simpliciter dioecesis, an vero officium illius loci in quo reperitur ?
>
> R. — Beneficiarii tenentur semper ad officium propriae ecclesiae; simplices vero sacerdotes conformari possunt com officio loci ubi morantur [21].

Du point de vue canonique, la situation est donc très nette en droit général : le bénéficier porte toujours avec lui l'office de sa propre église, ce qui l'empêche normalement de s'unir à une autre célébration. Mais il y a des privilèges et exceptions, et là où s'arrête le domaine du droit commence celui de l'équité naturelle, l'ἐπιεικεῖα chère à Jean Gerson : le casuiste sera à même de déterminer des causes excusantes proportionellement graves, dont nous dirons un mot plus loin.

21. S. R. C. 2682, ad 46. — Le cas spécial des religieux bénéficiers a fait l'objet d'une réponse du 23 juillet 1893, n. 3806; celui du titu-

4. L'obligation de l'office divin pour les clercs « in sacris »

C'est tout en dernier lieu que nous étudions enfin le cas des clercs qui ont reçu le sous-diaconat, mais qui ne sont pas astreints par ailleurs à l'office divin [22], qu'ils soient ou non pourvus de fonctions ecclésiastiques (non bénéficiales). Pourquoi réduire à une aussi humble place une loi que le vulgaire considère aujourd'hui comme la plus générale ?

D'abord parce qu'elle a fait l'objet d'une formulation très tardive et que ses origines sont beaucoup plus obscures que celles des lois qui concernent les réguliers et les bénéficiers. Il paraît qu'au XVII[e] siècle Jean de Launoy fit scandale dans le collège de Navarre en déclarant que l'obligation de l'office pour les sous-diacres était purement coutumière, et que le propos motiva son exclusion. C'est pourtant l'enseignement exprès des canonistes et moralistes [23]. Les sources indiquées au canon 135 dans l'édition annotée du *Codex juris canonici* sont loin d'être probantes; elles étaient connues des auteurs anciens qui les avaient abondamment réfutés [24]; le décret préparé par le Concile du Vatican, *De vita et honestate clericorum*, n'ayant pas été soumis au vote des Pères, il faut reconnaître que le canon 135 du *Codex* est la première expression législative d'une coutume qui avait depuis longtemps force obligatoire. Ceci est, entre parenthèses, une nouvelle preuve de l'importance du droit coutumier dans l'Église.

Mais il est très difficile de suivre au cours de l'histoire

laire de deux bénéfices, dont l'un a charge d'âmes et l'autre pas, est traité dans la décision n. 3979 ad 6 du 4 février 1898.

22. C'est-à-dire ceux qui ne sont ni bénéficiers ni profès de vœux solennels dans une religion comportant l'obligation chorale.

23. L. Lessius, *op. cit.*, c. 37. *De devotione et oratione*, dubit. 9. F. de Ferraris, *Bibliotheca*, v° *Officium divinum*, n. 19.

24. Gratien, *Decretum*, dist. 91, c. 2 (= *Décrétales*, 3, 41, c. 1) est un texte d'Hincmar de Reims qui concerne les chanoines réguliers; *Décrétales*, 3, 41, c. 9 (Concile de Latran, IV) ne vise que la célébration publique de l'office, de même que *Clément.*, 3, 14, c. 1. Même remarque à propos de *Decretum*, dist. 92, c. 9 (Concile de Tolède, 400). Benoît XIV a voulu imposer aux Italo-Grecs (Const. *Etsi pastoralis*, 26 mai 1742, Cherubini, XVI, p. 99) et aux Coptes (Const. *Eo quamvis tempore*, 4 mai 1745, Cherubini, XVI, 297) l'obligation d'un office personnel : il se fonde sur l'usage de l'Occident en le déclarant expressément coutumier.

l'origine exacte de l'obligation personnelle de l'office pour les clercs *in sacris* non bénéficiers et de déterminer les motifs qui l'ont fondée. Parce que l'existence de clercs non bénéficiers est un fait juridique très tardif dans l'Église et qui est demeuré rare jusqu'à la Révolution française : le principe de l'antiquité était qu'un évêque n'ordonnait des clercs que pour le service de son église, ce qui correspondit par la suite au *titulus beneficii*; le clerc se présentant au sous-diaconat avec le titre d'un bénéfice ne contractait donc aucune nouvelle obligation par rapport à l'office divin, pas plus que le moine profès. Le problème doit s'être posé de deux façons : lorsque des clercs, assez rares, ont été ordonnés *ad titulum patrimonii*, et lorsque se sont constitués des Ordres religieux sans obligation chorale (à partir du XVI[e] siècle), ou même des sociétés de prêtres sans vœux publics (Lazaristes, Missions Étrangères, etc.).

Ceci explique que les rubricistes et la Congrégation des Rites n'aient jamais étudié dans son ensemble et pour lui-même l'office des clercs non bénéficiers. Or il pose justement un problème considérable : quel est donc cet office que doivent réciter les clercs non bénéficiers, puisque jusqu'ici nous n'avons connu l'office qu'attaché à un lieu de culte, et qu'il s'agit de gens qui n'ont pas un lien juridique strict à un lieu de culte ?

La Congrégation des Rites a donné un certain nombre de réponses particulières dont on ne peut guère dégager une solution d'ensemble. Voici le résumé de ces réponses.

Sont considérés comme liés à un édifice de culte, obligés par conséquent à l'office de ce lieu de culte, bien que leur attache soit plus ou moins directe et durable : *a*) les professeurs et élèves des séminaires, que ces séminaires soient diocésains ou régionaux[25]; *b*) les clercs qui ont une attache canonique stable, résultant d'une volonté de l'Ordinaire, avec une église donnée (vicaires coopérateurs ou auxiliaires, chapelains, clercs attachés à un collège)[26].

25. S. R. C. 2980, 1 et 2 (calendrier); 3471 (dédicace); 2939 ad 3 et 5, 3279, 1 et 2, 3400 ad 4, 4025 ad 5 (titulaire).

26. Vicaires, chapelains, 3979 ad 1 et 7, 3431 ad 1; clercs attachés à un collège : 3676 ad 1 et 2; recteurs d'églises : 4025, 4°. Les aumôniers des Frères des Écoles chrétiennes sont tenus à l'office de saint Jean-Baptiste de la Salle propre à cet Institut : 4106.

Tous ces clercs doivent adopter l'office du lieu de culte auquel ils sont attachés, avec tout ce que comporte cet office (notamment le Titulaire et la Dédicace). Ils sont donc, sur ce point, assimilés en quelque façon aux bénéficiers; mais, à la différence de ces derniers, ils ne sont pas astreints au rite et au calendrier du lieu de culte desservi par eux lorsqu'ils en sont absents : dès qu'ils se trouvent hors de chez eux, ils peuvent se conformer à l'office du lieu où ils se trouvent de fait[27].

Mais il y a des clercs qui ne peuvent être considérés comme attachés à un lieu de culte par aucun des liens que nous venons d'énumérer : aumôniers d'Action catholique, membres de la Curie diocésaine, prêtres sans fonction. Leur nombre s'accroît aujourd'hui à proportion du développement des œuvres et des services administratifs. Or on sait peu de chose sur l'office qu'ils doivent célébrer. Ils n'ont à fêter ni le Titulaire ni la Dédicace de l'église paroissiale de leur domicile, et pas davantage de l'église ou oratoire où ils ont coutume de célébrer la messe[28]; en revanche, ils sont astreints par leur résidence à l'office du Patron du lieu[29]. C'est tout ce que précise le législateur. Les auteurs conviennent qu'en principe ces clercs doivent adopter le rite et le calendrier du diocèse dans lequel ils ont domicile[30], interprétation qui nous semble juste et conforme à l'esprit de l'office. Bien entendu, lorsqu'ils sont hors de chez eux, ils peuvent toujours eux aussi se conformer à l'office du lieu où ils se trouvent de fait[31].

On notera qu'il n'y a donc aucun rapport entre l'office et le diocèse d'incardination du clerc. C'est l'attache à un lieu de culte, ou à défaut le domicile, qui détermine l'office que l'on doit célébrer. L'incardination, notion canonique concernant la personne même du clerc, est sans influence sur le plan de la prière publique. Sur ce point, bien des erreurs sont à redresser, dont la cause est peut-

27. Décret S. R. C. 2682 ad 46, cité plus haut avant la note 21.
28. Décr. S. R. C. 2872 ad 1, 2986 ad 3, 3431, p. 1, ad 4, 3255 ad 4, n. 2.
29. 3863, 1. Le texte de ce décret de 1895 est passé en substance dans les *Additiones et variationes*, tit. IX, n. 3 : « Clerus saecularis et regularis ibi degens. »
30. Ojetti, *In can.*, 135, p. 132.
31. Décr. 2682 ad 46, déjà cité.

être toute matérielle : les clercs achètent un Bréviaire au moment de leur sous-diaconat sans prévoir les vicissitudes de leurs fonctions et domiciles; plus soucieux de s'acquitter quantitativement d'une obligation que de vivre la vie d'une communauté, ils continuent d'user du même livre; ils « récitent leur Bréviaire » et finissent par ignorer ce qu'est « célébrer l'office d'une église ».

La mansuétude de l'Église, qui se manifeste par des indults et privilèges divers, produit un enchevêtrement encore plus grand : clercs mêmes bénéficiers autorisés à utiliser le rite et le calendrier d'un ordre religieux dont ils sont tertiaires; congrégations religieuses qui se considèrent par fiction pieuse comme du clergé de la ville de Rome... Si l'on tirait conséquence de tous ces cas particuliers, on ne reconnaîtrait plus rien de la vieille institution chorale d'où procède toute prière psalmodique. C'est de l'office choral que nous sommes partis pour comprendre les différents états de la législation, c'est à lui qu'il faut revenir pour la casuistique des excuses et exceptions. Mais nous quittons alors le plan juridique pour passer au plan moral.

5. Raisons justifiant un changement d'office

Les moralistes ont envisagé un certain nombre de motifs susceptibles de justifier des exceptions aux règles que nous venons d'exposer, et permettant de célébrer un autre office que celui qui correspond à la fonction, la stabilité, le domicile ou la présence.

Ils distinguent pour cela la conformité au rite et la conformité au calendrier. La fidélité au rite auquel on appartient (de droit ou de fait, de façon permanente ou transitoire) leur paraît engager la forme substantielle de l'office, en sorte qu'un clerc tenu à l'office romain ne pourrait satisfaire à son obligation avec un bréviaire milanais, liégeois, bénédictin, etc., et réciproquement. Ils se fondent sur les Constitutions de saint Pie V, *Quod a nobis*, du 9 juillet 1568, et *Ex proximo*, du 20 septembre 1571 [32]. Ils exi-

32. Noldin, *De praeceptis*, nn. 759 et 762.

gent donc, en principe, une raison grave pour excuser un tel changement, mais n'entrent pas dans le détail de cas qui peut-être leur ont été rarement soumis. Ne nous étonnons pas de cette discrétion, la plupart des cas étant tranchés par avance par la coutume, les privilèges ou les indults de l'autorité compétente : toutes les religions communiquent à leurs hôtes même passagers la faveur de s'associer à leur office [33]; des principes identiques régissent les églises locales qui possèdent un *Ordo psallendi* différent du Bréviaire romain; enfin les oblats et tertiaires séculiers ont aussi la plupart du temps le privilège de pouvoir suivre le rite de l'ordre auquel ils sont agrégés.

La conformité au calendrier, dans l'intérieur d'un même rite, est estimée par les auteurs ne pas engager la substance de l'obligation: célébrer un office différent de celui qui correspond au calendrier propre n'engage pas la validité de l'observance et ne constitue qu'une violation légère de la loi, susceptible par conséquent d'être justifiée par toute raison valable, même dépourvue de gravité [34]. Voici les principaux exemples de raison valable à leur sens : l'erreur ou la distraction de celui qui s'est trompé de jour, qui a mal appliqué les règles d'occurrence (oubliant par exemple que ce samedi on fêtait la Sainte Vierge et non un martyr de rite simple), qui a cru que sainte Herménégilde était une vierge, ou qui a donné le rang festif à l'office de saint Timothée; — l'absence, dans le livre dont on se sert, d'un office nouveau ou d'un office propre; — la charité à exercer envers un prêtre malade ou scrupuleux en s'offrant pour psamodier avec lui; — enfin la dévotion qui pousserait trois ou quatre fois par an à célébrer un saint ou un mystère qui n'est pas au calendrier.

A notre grande surprise, les auteurs refusent de classer dans ces raisons valables — et qui n'ont pas besoin, rappelons-le, d'être des raisons graves — le désir de s'unir à un confrère ou à un chœur qui célébrerait un office différent. C'est qu'ils veulent respecter le décret 4011 de la

33. Ces facultés sont indiquées dans l'*Ordo* de chaque Ordre, Congrégation ou Province.

34. Nous supposerons toujours que ce changement d'office ne vient pas troubler l'ordre de l'année liturgique. Les auteurs sont d'accord pour considérer comme un désordre grave le fait de célébrer l'office de Pâques le jour des Rameaux, ou toute excentricité du même genre.

Congrégation des Rites (27 janvier 1899) dont voici le texte :

> Dubium III : An satisfacit obligationi suae clericus in ordinibus sacris constitutus, qui sponte vel invitatus se adjungit clero, officium ab officio ipsius clerici diversum canenti vel recitanti ? — R. Generaliter negative.

Or ce texte appelle plusieurs remarques. D'une part, il ne doit pas contredire la réponse 2682 ad 46 dont nous avons fait état précédemment, ce qui laisse aux clercs non bénéficiers et aux réguliers toute la lattitude de se conformer à l'office du lieu où ils se trouvent de fait, plutôt qu'à leur office propre. D'autre part, la réponse est rédigée dans des termes particulièrement imprécis, laissant place à l'exception. Surtout il ne faut pas oublier que le moraliste doit se situer au delà du droit, et non pas dans le droit; si l'on n'interroge que le droit, il n'y a pas lieu à « cause excusante ». Puisque, au contraire, la casuistique admet des raisons valables sur le plan moral et au delà du plan juridique, nous estimons que l'on doit reviser complètement la solution de ce cas précis. Depuis 1899, le renouveau liturgique s'est développé dans l'Église de façon si considérable, grâce à l'impulsion notamment de Pie X, qu'aujourd'hui on a remis en honneur partout la célébration communautaire de l'office. Par là se rejoignent la tradition et le goût spirituel de nos contemporains. Après les études historiques qui ont souligné l'origine chorale de l'office et grâce à l'expérience de tant de clercs, on ne peut plus douter que la célébration communautaire est à préférer toujours à une récitation individuelle; je dirais plus : un clerc qui n'aurait jamais participé à la psalmodie chorale ne pourrait avoir une intelligence authentique de la prière à laquelle l'Église l'astreint. S'il faut une raison valable (qui n'a même pas besoin d'être grave) pour changer de calendrier dans son office, j'estime que la participation communautaire (chorale ou non chorale) en est une des plus sûres. Si l'on tient compte de tout ce que nous avons déjà relevé au cours de cette étude, et des exceptions à admettre au nom de la morale, on conclura qu'un clerc ou régulier ne devra jamais se croire tenu à se séparer d'une célébration chorale ou, à plus forte raison, à recom-

mencer une heure de son office après avoir psalmodié la même heure avec un autre rite ou un autre calendrier.

6. Motifs excusant de l'obligation

On peut être relevé de l'obligation de l'office soit par dispense, soit en vertu des principes plus généraux de la loi morale (ἐπιεικεῖα).

La dispense est accordée par le législateur lui-même sur le plan juridique. L'acte de dispenser ne consiste pas à constater qu'il y a déjà impossibilité, auquel cas la dispense serait inutile; il y a lieu à dispense lorsque les motifs invoqués ne sont pas d'eux-mêmes contraignants. Par exemple, lors d'une canonisation en juin 1947, le Souverain Pontife jugea trop longue la psalmodie de none et la fit arrêter au début du troisième psaume : tous les clercs qui participaient à la fonction se sont donc trouvés dispensés de terminer cette heure de l'office; ils n'auraient pu s'estimer excusés par une raison majeure. C'est précisément la caractéristique de la dispense que de suppléer à l'insuffisance des empêchements.

On notera que seul le Siège apostolique a, normalement, qualité pour dispenser de l'obligation de l'office divin. Mais les ordinaires des lieux et les supérieurs majeurs des religions exemptes peuvent le faire dans deux cas : lorsque le recours au Saint-Siège est difficile et qu'il y a péril en la demeure; — lorsque, dans un cas particulier et pour un temps assez bref, on n'est pas certain que l'obligation soit d'elle-même suspendue par le fait des inconvénients qu'elle entraîne[35]. C'est à l'Ordinaire qu'on aura donc recours quand on aura affaire à des scrupuleux, des psychasthéniques dont l'état n'est pas assez caractérisé pour emporter de lui-même l'impossibilité morale.

Hors le cas de dispense, il faut pour que l'obligation de l'office cesse une impossibilité physique ou morale.

L'impossibilité physique est aisée à apprécier et ne fait aucune difficulté : le clerc ou régulier frappé de cécité, celui qui se trouve sans livre et ne peut s'en procurer, le

35. Noldin, n. 777, 2°, se fondant d'ailleurs sur le can. 81.

grand malade sont évidemment incapables de s'acquitter de leur obligation psalmodique.

Au contraire, l'impossibilité morale donne lieu à des hésitations de la part des intéressés et de leurs conseillers qui ont tendance généralement à se réfugier dans un tutiorisme rigide. On craint en effet, parce que le caractère moral d'une impossibilité ne tombe pas sous l'évidence matérielle de la contrainte, d'être victime d'illusion ou bien d'ouvrir la porte au relâchement, de donner prétexte par la suite à des violations de la loi. Ce serait une erreur d'escamoter l'un des deux éléments de la difficulté, soit en niant la valeur de l'impossibilité morale (ce qui serait du tutiorisme), soit en considérant comme pur scrupule l'inquiétude qu'elle engendre chez celui qui doit l'apprécier. Car l'impossibilité morale consiste, non pas à supprimer toute obligation de la loi, mais à en déplacer le point d'application. C'est, si l'on veut, toute la tension qui existe entre la lettre et l'esprit : on ne peut envisager un relâchement de la lettre que par un approfondissement de l'esprit; pour pouvoir affirmer que l'homme n'est pas fait pour le sabbat, il faut comprendre à quel point le sabbat est fait pour l'homme. D'où la solution des cas de conscience sur l'impossibilité morale de célébrer l'office divin comportera deux affirmations de signe contraire, l'une libératrice au niveau de la lettre, l'autre impérieuse au niveau de l'esprit.

Au niveau de la lettre, il faut, avec l'unanimité des auteurs, proclamer qu'il y a des causes excusant de l'office par impossibilité morale. Par exemple la maladie ou la convalescence, et certains états de fatigue psychique : on doit se rappeler que l'office exige une attention réfléchie, beaucoup plus difficile à obtenir que l'attention spontanée : la récitation du Bréviaire sera souvent impossible à un convalescent qui, par ailleurs, a la force de tenir conversation ou de lire des revues[36]. Il est vrai qu'il pourrait s'acquitter matériellement de l'obligation; ce serait en réalité au détriment de son équilibre spirituel et psychologique, à cause du brisement intérieur qu'il éprouverait à ne pouvoir pratiquer le *mens concordet voci*.

De même sera dispensé celui qui est pris par un devoir

36. Noldin, n. 778.

d'état ou une obligation de charité, lorsque ces tâches, surtout si elles sont inopinées et extraordinaires, ne peuvent être différées sans détriment notable[37]. Il y a vraiment dans une vie sacerdotale des moments où l'on est « un homme mangé » : certains dimanches de curé de campagne ou de missionnaire, les veilles de Pâques ou de clôture de mission, les jours de retraite où, dans l'intervalle des prédications, on est assailli de visites de direction. Il est entendu que ces jours-là la célébration de l'office pourra être impossible, et l'on ne doit pas pour autant supprimer le minimum indispensable de sommeil.

Mais pour que la solution du cas concret soit correcte et valable moralement, il faut se reporter au plan de l'esprit. Lorsqu'une situation de ce genre se présente, elle doit entraîner la conscience dans un examen plus vaste des conditions même d'existence. Tout d'abord, elle exige l'affirmation plus nette du primat nécessaire de la prière dans la vie d'un religieux, d'un bénéficier, d'un clerc consacré. Celui qui, habituellement, vaque à la psalmodie avec loisir, en faisant la prière de toutes les heures, aura « l'œil simple » pour discerner le moment où cette prière est impossible moralement. Bien plus, il faut discerner le lien étroit qui rattache cette prière à toutes les occupations que l'on peut avoir à remplir : qu'il se livre à l'étude ou à l'apostolat, le clerc ou le profès religieux comprendra que la prière est une condition fondamentale de l'efficacité de son œuvre. Ce qui veut dire qu'on doit dépasser le stade de ce que j'appellerai la conscience morale du primitif ou de l'enfant; l'obligation de l'office doit être insérée dans une « sagesse », regard d'ensemble et réfléchi sur une vie d'homme voué à Dieu : c'est la raison pour laquelle il a suffi de la coutume, sans loi écrite, pour que des générations se soumettent au joug suave de la psalmodie. Dans cette perspective, l'obligation ne pourra trouver sa limite que dans un cas transitoire ou inopiné; une vie cléricale dont l'organisation *permanente* supprimerait l'office apparaîtrait comme à un stade de désagrégation.

Cas transitoire ou inopiné : ce qui implique un devoir habituel de prévision. Et c'est le second point de l'examen

37. *Ibid.*, n. 779.

de conscience que doit provoquer le cas d'impossibilité morale. Il peut y avoir en effet un déplacement de la responsabilité : le prêtre dont la journée a été occupée en entier peut être en règle vis-à-vis de l'obligation *immédiate* de l'office, et être coupable (même gravement) au plan de la vertu de prudence qui l'obligeait à organiser son temps et à sérier ses occupations. Plus l'activité s'intensifie, plus la personnalité se creuse, et plus la vertu de prudence devient exigeante : là encore, on ne peut rester au stade du primitif et de l'enfant. L'impossibilité morale laissera l'âme en paix à condition qu'elle soit provoquée par une tâche soudaine ou par une tâche prévue comme inéluctable et transitoire. Ainsi, les confessions du samedi saint ne peuvent être reportées à un autre jour, et c'est un moment unique de l'année. La matinée d'un curé de campagne est occupée de façon impérative par sa charge de paroisses multiples. En période d'épidémie, l'aumônier d'hôpital sera débordé... Mais dans ces cas, le surmenage spirituel que provoque l'absence de prière est prévu comme exceptionnel, exigeant d'être résorbé aussitôt par un retour au rythme normal et une réfection des forces. L'obligation, suspendue sur un plan, est reportée sur un autre plan, celui de la prudence : et qu'on ne croie pas que ce report affaiblisse l'obligation, tout au contraire, elle l'enracine dans le tréfonds de la personnalité.

Il y a lieu enfin de faire le discernement de la tâche elle-même et de sa valeur de devoir. Elle ne sera cause excusante que si elle est l'authentique devoir d'état ou l'authentique charité. Personne n'acceptera d'authentiquer certaines des occupations qui encombrent trop de vies sacerdotales, comme d'être régisseur de théâtre ou distributeur de loterie. Mais ceci allait sans dire, et n'aurait pas dû être mentionné dans cette étude, les prêtres étant accoutumés aujourd'hui à exercer, pour ce discernement, leur don de prudence. Ils seront fidèles à la consigne des apôtres : il n'est pas digne d'eux de délaisser la prière pour s'occuper des tables.

Deux questions restent à envisager à propos de l'impossibilité morale. Nous les avons réservées pour la fin, parce qu'elles me paraissent être en dehors de la perspective traditionnelle des auteurs.

La première de ces questions consiste à se demander si la participation active à une célébration liturgique constitue une excuse valable au même titre que le devoir d'état et la charité, et toujours dans les conditions déjà exposées. Cette question est nouvelle, les auteurs ayant toujours admis la pratique courante de leur temps : on ne faisait aucune difficulté jadis à ce qu'un clerc dît matines privément tandis qu'il était présent au chœur où se célébraient des vêpres ou une messe. Dans ce domaine, on a vu bien des cocasseries, toutes légitimées par les auteurs au nom de quelque bon principe : durant le temps où il présidait en chape noire les obsèques d'un de ses paroissiens, M. le Curé ne trouvait pas mauvais de réciter en aparté l'office du lundi de Pâques. Or nos contemporains sont passionnés de vérité et répugnent à tout artifice dans l'expression du sentiment; par ailleurs, nos fidèles sentent un besoin de plus en plus intense de participation communautaire à la liturgie : au moment où on les entraîne dans ce rythme de prière, où les dialogues sacrés retrouvent tout leur sens, où une assemblée entière vibre à l'unisson, c'est un scandale effarant que de repérer, près de l'autel, une brochette d'ecclésiastiques constitués en dignité, qui se hâtent sur des parties variées de Bréviaire, présents de corps mais absents d'esprit à l'assemblée chrétienne. S'ils jugent qu'ils doivent être là, leur devoir est de participer à la liturgie; on doit leur interdire strictement cette sécession spirituelle. Ils appliqueront vis-à-vis de la cérémonie à laquelle ils « assistent » les mêmes règles que s'ils la « présidaient » : elle constituera éventuellement pour eux la même excuse au regard de leur Bréviaire.

La seconde question à envisager concerne la divisibilité de l'obligation dans le temps. On admet en principe que l'obligation de l'office est tout entière relative au jour naturel : a satisfait à l'office celui qui, à la fin du jour, a récité toutes les heures, même si cette récitation n'avait plus rapport à l'horaire normal. Richelieu était en règle, qui de onze heures à une heure de la nuit récitait en suivant l'office de deux jours. Il ne saurait être question de marquer une sévérité plus grande que l'Église, et de prescrire *sub gravi* un horaire que les moralistes ne jugent obligatoire que *sub levi*. Mais il s'agit de savoir si l'obli-

gation peut être divisée « en faveur de la liberté » : un prêtre qui, le dimanche, est occupé sans arrêt par son ministère de six heures à midi est-il tenu à dire, l'après-midi, laudes, prime, tierce et sexte qui auraient sans cela trouvé place dans sa matinée? Un prêtre qui, la veille de Noël, prévoit une séance ininterrompue de confessionnal jusqu'à une heure avancée de la veillée, est-il tenu de dire, dès le matin, vêpres et complies? Je pense que la réponse aurait été évidente pour les auteurs antérieurs au XVIII[e] siècle, car l'usage même choral était sur ce point très libre : une célébration liturgique exceptionnellement longue supprimait aisément les heures dont elle occupait la place. Il nous semble qu'il y aurait intérêt à revenir à cette conception pour deux motifs. Tout d'abord on assurerait une célébration plus religieuse, plus vécue de l'office : au lieu d' « enfiler » à la hâte, en vue d'une exécution matérielle, toutes les heures du Bréviaire, le clerc qui a été légitimement empêché une partie de sa journée assurerait avec la dignité et l'attention voulue l'office correspondant aux heures qu'il peut célébrer; ce serait « en esprit et vérité » et non plus *sicut ethnici*. D'autre part, l'effort d'intelligence de leur office que font actuellement tant de clercs les rend très attentifs à la qualité spirituelle de *chaque* heure, et au rapport que chaque heure possède avec le rythme de la journée; ceux qui ont contracté l'excellente habitude de se conformer à un horaire du type de celui que le P. Bouyer a proposé jadis ici-même[38] souffriront de devoir dire ces heures à des moments anormaux; or une telle souffrance était impossible à imaginer pour leurs aînés d'il y a un siècle, qui ont apporté une si tranquille indifférence à chanter la nuit le jour et le jour la nuit. Le grave Noldin se demandait sans rire si l'on pouvait « séparer entre elles les petites heures même sans motif et pour un temps assez long » : il croyait nécessaire d'expliquer qu' « elles constituent chacune une partie complète »; de même admettait-il au nom de la « coutume légitime » la séparation des matines et des laudes bien que, à son sens, « elles ne fassent qu'une seule heure »[39]! On voit à quel point les pers-

38. *La Maison-Dieu*, 3.
39. N. 769, 3°.

pectives modernes sont différentes, et combien ce changement doit entraîner de révisions dans notre casuistique.

L'établissement de la conscience des prêtres dans une casuistique saine de leur office est peut-être chose beaucoup plus urgente et beaucoup plus sûre que des réformes massives de l'*ordo psallendi*. On voit très bien ce que l'on perdrait à ces réformes massives qui seraient l'œuvre artificielle d'un académisme abstrait et qui jetteraient à bas un édifice vénérable. L'utilisation de cet édifice « en esprit et en vérité » ferait tout à coup apercevoir qu'il est bâti de pierres vivantes et qu'il palpite de la sève même de l'Église. Aussi aimerions-nous avoir, sur les pages qui précèdent, la réaction et les critiques du lecteur : elles nous aideraient à préciser les situations concrètes que le casuiste devrait envisager et à vérifier si nos interprétations sont bien dans la ligne de cette tradition ecclésiastique que la célébration quotidienne de l'office fait admirer passionnément.

AIMÉ-GEORGES MARTIMORT.

POUR UNE RÉCITATION SAVOUREUSE DU BRÉVIAIRE

Après toutes les savantes études qui composent ce cahier, les lignes qui suivent risquent de faire pauvre figure. Leur but est tout pratique : elles voudraient aider les prêtres qui savent bien la valeur et la grandeur objectives de l'office divin, mais qui souffrent de n'y trouver, en fait, qu'une obligation lassante, à y découvrir au contraire un cadre souple et lumineux, une nourriture substantielle et savoureuse, un rafraîchissement toujours renouvelé de leur vie consacrée à Dieu.

Nous supposons acquises les données sur la constitution, la nature, l'histoire de l'office, etc., qu'on a pu trouver ici même[1]. Nous les utiliserons sans cesse, mais pour aboutir à des conseils concrets. Ceux-ci paraîtront aux uns des pratiques mesquines, aux autres des utopies irréalisables. Peu importe. Nous ne les donnons ici ni comme des recettes infaillibles, ni comme des ordonnances impératives. Ce sont de simples conseils fraternels dont la pratique, sans grande valeur en elle-même, permettra peut-être à ceux qui essaieront de les suivre de retrouver *un esprit*, une attitude fondamentale, qui, eux, sont nécessaires à une récitation savoureuse et fructueuse de l'office.

Cet empirisme n'est d'ailleurs qu'apparent : on récitera l'office en y trouvant saveur et fruit si l'on se met dans *la vérité* de l'office. Trop de prêtres sont déçus par leur Bréviaire non pas parce qu'ils « ne savent pas s'y prendre »,

1. Cet article doit beaucoup, en outre, à ceux du P. Doncoeur, *Conditions d'une Renaissance de l'office canonial*, dans *Études* de mai 1945 (extraits dans *La Maison-Dieu*, n° 3, pp. 33-37); et du P. Bouyer, *Le Bréviaire dans la vie spirituelle du clergé*, dans *La Maison-Dieu*, n° 3, pp. 38-68.

mais parce qu'ils ne traitent pas le Bréviaire conformément à ce qu'il est. Leur attitude est fausse : comme une fausse attitude du corps, elle engendre la lassitude et l'ennui. C'est pourquoi il importe moins d'aborder l'office avec des dispositions pieuses que de savoir *ce qu'est* l'office. Les études réunies ici, sous les apparences sévères qui ont pu les faire prendre pour de simples dissertations historiques ou canoniques, ont ainsi un grand prix pour la pratique quotidienne.

*
* *

Nous résumerons *ce qu'est l'office* en quelques propositions très simples :

L'office divin est

— une prière, et une prière de louange,
— une prière communautaire,
— une prière des heures,
— un cadre pour la sanctification de notre vie.

Ce petit schéma est peut-être plus audacieux qu'il n'y paraît. Car si nous avions voulu définir l'office tel qu'il est, en fait, dans la vie de beaucoup, nous aurions dû placer comme article premier :

— la récitation du Bréviaire est une obligation grave.

Or nous ne l'avons pas fait, parce que nous pensons que l'obligation, la qualification juridique et morale de l'office lui a fait le plus grand tort en masquant sa véritable nature.

Qu'on nous comprenne bien. Nous ne prétendons aucunement diminuer le caractère obligatoire de l'office. Nous croyons au contraire que ce caractère obligatoire met dans un relief saisissant l'importance de cette fonction. Un prêtre n'est pas obligé, strictement, à célébrer la messe, ni à prêcher quotidiennement; il n'est pas même obligé, sous peine de péché, à réciter le chapelet, à visiter le Saint-Sacrement, à examiner sa conscience chaque jour; tandis qu'il est tenu *sub gravi* de réciter chaque jour, intégralement, l'office divin : c'est donc que l'Église attache le plus grand prix à cette fonction sacerdotale que nous ne saurions trop estimer, et nous ne saurions trop faire pour assurer son parfait accomplissement.

Mais si cette obligation est très grave, et très révélatrice

de la grandeur de l'office, elle n'est qu'une qualification de l'office. Elle ne définit aucunement sa nature. En se plaçant au premier plan dans la conscience des prêtres, elle a pour ainsi dire dévoré ce qui est la raison d'être de l'office, ce qui peut le rendre à la fois authentique et joyeux.

Obligatoire, on oublie que l'office est une prière. On le récitera n'importe où, par exemple en chemin de fer, au milieu de conversations distrayantes; on le récitera des lèvres, en participant à un office funèbre ou à une procession de Lourdes. On ne cherchera pas tant à bien le dire, avec intelligence et recueillement, qu'à le dire dans son intégrité matérielle. Aussi, on n'est pas tellement heureux d'avoir à le dire que de l'avoir dit. Combien qui, assujettis à l'office, se sentent plus légers quand ils ferment leur Bréviaire que quand ils l'ouvrent !

Obligatoire, il devient un exercice de la vertu d'obéissance, voire de la vertu de pénitence. Il perd cette spontanéité qui est indispensable au lyrisme de la louange. Conçoit-on une heure quotidienne de poésie, obligatoire sous peine de péché grave ?

Obligatoire, son obligation pèse sur les individus. Ceux-ci auront tendance à s'isoler pour s'acquitter de leur obligation, au lieu de se joindre à une communauté. Soit parce que, la célébration chorale étant plus solennelle, je préférerai réciter seul deux ou trois *heures* dans le temps où le chœur ne peut en chanter qu'une. Soit parce que la communauté va célébrer l'office selon un rite, ou une rubrique différente de *mon* office; soit parce que, n'ayant pas encore récité none, je redoute de l'oublier ou de manquer à l'ordre des heures si je me joins au chœur pour le chant des vêpres... Or l'office est, par nature, communautaire, et il est bon de transporter dans la récitation privée — la seule possible le plus souvent — une expérience réelle de la récitation collective.

Obligatoire, son obligation vaut pour la journée, non pour les heures. Je réciterai donc le matin, avant de sortir, prime, tierce, sexte et none (et vêpres en Carême) pour ne pas risquer de les omettre ou de les retarder exagérément. Et sans doute vaut-il mieux dire les heures trop tôt que trop tard; il vaut surtout mieux les dire trop tôt que pas du tout. Mais est-il bon de dire *toujours* ses heures en dehors de leur

temps normal, parce que, si on les disait habituellement comme il faut, on risquerait par accident d'en rejeter une à la fin de la journée, ou même de l'omettre, ce qui ne peut être coupable si cette omission est véritablement involontaire ?

Nous voyons ici un cas typique de la corruption de la morale par la casuistique. La morale nous indique ce qui est bon et normal, la perfection vitale vers laquelle nous devons tendre. La casuistique, elle, sert à dénouer les *cas* suscités par des accidents imprévisibles et à rassurer les consciences. Si elle reste dans ce domaine accidentel et négatif, la casuistique est légitime et précieuse. Mais si elle s'érige en règle générale, elle ruine la morale. Prenons un exemple dans le domaine liturgique. Les fidèles doivent assister à la messe, c'est-à-dire à la messe tout entière, depuis le début. Un accident inopiné empêche un fidèle d'arriver à l'église dès le début de la messe; la casuistique lui dira : si vous êtes arrivé avant l'offertoire, vous avez assisté à la messe. Et cet apaisement est précieux au fidèle consciencieux dont le retard fut involontaire. Mais beaucoup de fidèles qui ne songent qu'à ne pas violer le précepte de la messe dominicale en tireront presque une règle : inutile de se presser, il suffit, pour « avoir sa messe », pour éviter le péché mortel, d'arriver avant que le calice soit découvert.

Les moralistes, qui préconisent, presque comme une règle, la récitation des heures *quamprimum moraliter*, veulent épargner au prêtre l'inquiétude d'une heure retardée ou omise, même si de justes causes, tout à fait imprévisibles en prudence, peuvent en excuser. En rassurant la conscience (ou plutôt en la dispensant de s'exercer), en écartant tous les risques, ne détruisent-ils pas pour une grande part la valeur intrinsèque de l'office ? A l'idéal positif : *bien faire*, ils substituent un idéal négatif : *ne pas manquer*. De quel côté est la vie, de quel côté est la valeur théologale, de quel côté est la recherche du meilleur ?

Si nous faisons la somme de toutes ces déchéances dues au primat de l'obligation : l'office n'est plus une prière profonde, n'est plus une louange joyeuse, il est désaccordé du rythme de la vie et des heures — comment s'étonner si le prêtre va chercher ailleurs les aliments de sa vie spirituelle ? Chapelet, oraison, examen de conscience et de prévision,

visite au Saint-Sacrement, lecture spirituelle, retraite du mois lui assureront la réfection savoureuse, la halte contemplative qu'il ne peut trouver dans son office. Alors que celui-ci est obligatoire en vertu du droit, mais n'apporte rien à l'âme, sinon la satisfaction du devoir accompli, les exercices deviennent indispensables à celui qui veut maintenir et développer sa vie spirituelle. Deux obligations, de nature tout à fait différente, c'est vrai, mais dont les deux fardeaux s'additionnent. La vie religieuse du prêtre est écartelée entre deux voies discordantes, hétérogènes par leur rythme et leur ambiance. Encore faudrait-il ajouter que sa vie pastorale ou apostolique crée un troisième champ d'action, un troisième réseau d'obligations, une nouvelle cause de fatigue et d'écartèlement. Mais l'harmonisation entre la vie apostolique ou pastorale et la vie religieuse personnelle n'est pas de notre propos.

Contentons-nous maintenant de chercher quelques moyens de rendre à notre récitation de l'office, avec sa vérité, sa saveur et son allégresse.

*
* *

L'office est une prière.

Une prière, c'est-à-dire une élévation de l'âme vers Dieu. Veillons donc à le dire — au moins les parties principales, nous reviendrons sur ce point — dans des conditions suffisantes de dignité corporelle, à genoux ou debout, à l'église souvent, loin du bruit ou des occasions de conversation. Les voitures de transports en commun ne sont pas toujours (elles peuvent l'être assez souvent) des lieux privilégiés pour la récitation du Bréviaire.

Une condition nécessaire à une bonne prière est de prier posément. Ne nous jetons pas dans l'office la tête la première. Consultons notre ordo, disposons nos signets, prévoyons les mémoires avant de commencer. Cette préparation ne nous épargnera pas seulement des soucis d'ordre rubrical en cours d'office : elle servira de transition, de « retour au calme » et pourra remplacer quelque peu la « station » des moines dans le cloître.

Certains rubricistes font le plus grand tort à la liturgie en lui imposant des règles, tout à fait injustifiables, de continuité et de non-interruption. Une célébration liturgique serait comme un engrenage mécanique qui, une fois mis en marche, ne peut plus s'arrêter. Pourquoi la récitation de notre office ne comporterait-elle pas des pauses, des moments de silence? Nous ne sommes pas toujours à une minute près. L'office comportait jadis de nombreux temps de prière silencieuse. Certains (après *Oremus*) ne sont plus reconnaissables qu'à la ponctuation (*Oremus*, point). D'autres ont été mesurés par *la durée* d'un *Pater*, d'un *Credo*. Ils ont enfin été remplacés par la *récitation*, silencieuse, mais forcément verbale, de ces prières. Pourquoi, lorsque nous les avons récitées pour obéir à la rubrique, ne pas souffler un peu?

Un arrêt, qui n'a pas besoin d'être long, mais qui assure une bonne récitation de l'office, devrait se placer au début de chaque psaume. Avant de nous précipiter aveuglément dans un nouveau psaume, nous devrions prendre le temps : 1° de *reconnaître* ce psaume, c'est-à-dire de nous rappeler brièvement son sens général, son auteur, ses divisions; 2° de pressentir sa signification précise dans tel office, s'il ne s'agit pas du Psautier férial.

Sans doute, pour reconnaître les psaumes, faut-il d'abord les connaître. Et cela suppose une étude. Quelle que soit la clarté procurée par la nouvelle traduction du Psautier (voire par une traduction française juxta-linéaire), les psaumes deviendront très vite opaques, sous l'enduit de la routine, à ceux qui n'ont pas pris la peine d'un travail personnel d'assimilation. Si l'on craint que les fruits de ce travail ne disparaissent rapidement, on peut se servir d'aide-mémoire tout faits[2], ou mieux que l'on aura faits soi-même, sur des cartons disposés dans le Bréviaire; on peut encore, comme le recommande Pius Parsch, inscrire en marge de son Bréviaire des titres, des sous-titres, des gloses rapides.

Pour bien connaître les psaumes, et les reconnaître au passage dans le Bréviaire, il ne suffit pas de les avoir *étudiés* : ce ne sont pas des textes littéraires ni même des textes bibliques ordinaires. Il faut les avoir *priés*. Les psaumes,

2. Par exemple ceux de J. Laloux, recensés plus bas, p. 188.

pris un par un, avec un bon commentaire, constituent un excellent « sujet d'oraison ».

Un bon moyen aussi de reconnaître les psaumes rencontrés dans l'office comme des amis personnels, tout chargés de souvenirs et d'affection, est de les prendre parfois, hors de leur *cursus*, comme interprètes de notre prière spontanée. Après s'être confessé, on dira par exemple le psaume L, ou CII. On utilisera comme action de grâces après la messe le psaume LXXXIII, ou CXV. Dans un moment d'épreuve ou de trouble, on reviendra au calme en récitant le psaume XXII ou le psaume CXXX. Pour faire un acte de dévotion à la Passion du Seigneur, on redira le psaume XXI. De même qu'un prêtre qui veut bien célébrer la messe doit, de temps en temps, lire le missel ailleurs qu'à l'autel, un prêtre enrichira sa connaissance des psaumes en lisant ceux-ci en dehors de l'office, comme il lirait l'*Imitation* ou sainte Thérèse. Et qui, en retrouvant des psaumes connus dans un contexte inhabituel (par exemple en usant du Psautier monastique à l'occasion d'une retraite dans une abbaye, en récitant l'office des morts, en chantant le psaume *De profundis* à Noël), ne trouve pas à ces textes usés une fraîcheur toute nouvelle ?

Une prière de louange.

Quelle que soit la valeur des psaumes pour une prière personnelle, on risque d'être déçu si on y cherche ce qui ne s'y trouve pas : une oraison méthodique, des « actes » systématiques des vertus, des élévations spirituelles dans le style de la *devotio moderna*. C'est à ce point de vue qu'il faut bien nous garder d'un liturgisme ou d'un archéologisme qui ferait fi des conquêtes de spiritualités plus récentes et qui voudrait faire de la récitation de l'office la seule source de vie spirituelle du prêtre d'aujourd'hui. On fait grand tort à l'office en prétendant que le prêtre doit y trouver tout ce dont il a besoin.

L'office ne nous donne pas une culture spirituelle complète. Il nous donne du moins ce qui est principal et trop oublié : la louange, la prière théocentrique, oublieuse d'elle-même, dont les grands objets ne sont ni la conquête des vertus ni même l'intercession apostolique, mais la contem-

plation enthousiaste de la transcendance divine, du plan divin sur l'univers, des grandeurs du Christ et des richesses de l'Église.

Si nous ne goûtons pas les psaumes, s'ils nous paraissent monotones, d'une psychologie rude et d'une théologie simpliste, méfions-nous. C'est que nous ne comprenons ni le *Sursum corda*, ni le *Gratias agamus Domino Deo nostro*. C'est que notre religion est peut-être trop humaniste et trop utilitaire. Mettons-nous à cette école de la louange et de l'admiration. Elle n'est pas un luxe réservé aux poètes. Outre son incomparable valeur religieuse, elle a une extraordinaire vertu ascétique et purifiante : y a-t-il meilleur moyen de s'oublier, de se détacher de soi-même que de mettre au premier rang, dans sa prière, le souci et l'éloge de la sainteté de Dieu ?

A ce propos, qui mériterait de plus amples développements, notons que la meilleure façon, la plus profonde, de réaliser l'unité entre notre office et notre messe consiste à ne pas oublier que celle-ci, sacrifice d'expiation, est aussi sacrifice de louange. Par là elle est homogène à l'office qui la prépare et où elle s'épanouit.

*
* *

Une prière communautaire.

Si le clergé de France a pratiqué la célébration chorale de l'office jusqu'à la Révolution, il ne peut être question de revenir à cet état de choses. Mais sans pratiquer la récitation chorale proprement dite d'une manière habituelle, combien de cas où des prêtres qui se réunissent pourraient réciter une partie de l'office de façon collective : sessions et récollections sacerdotales, réunions de doyenné, rencontres amicales, etc. Inutile d'insister, car cet usage se répand très heureusement de plus en plus. On nous permettra seulement une constatation d'expérience. Beaucoup, dans ces occasions, ne récitent pas vraiment l'office en commun, malgré les apparences, et se contentent de récitations individuelles juxtaposées. J'ai souvent vu des clercs continuer à lire dans leur Bréviaire le verset récité par le chœur

opposé, le capitule, l'oraison, la leçon qu'ils devraient se contenter d'entendre : tels nos fidèles qui ne consentent pas à lâcher leur missel complet! La récitation collective n'est alors qu'une charge supplémentaire; il faut au contraire profiter des détentes qu'elle offre par la répartition des rôles divers, abandonner, chaque fois qu'il convient, l'effort de celui qui parle pour l'attitude contemplative de celui qui écoute. C'est alors seulement qu'on *jouira* du caractère communautaire de l'office.

N'oublie-t-on pas, d'autre part, que le prêtre de ministère peut, régulièrement, célébrer une partie de son office avec sa communauté? Nous voulons parler des vêpres ou des complies dominicales de la paroisse. Trop de prêtres, à ce moment, donnent l'impression (et sont peut-être persuadés eux-mêmes) que leur tâche est de *faire prier* leurs paroissiens, pas assez de prier eux-mêmes avec eux. Et ne parlons pas de ceux qui, pendant la messe, pendant des obsèques, donnent le mauvais exemple de « faire autre chose » en récitant alors *leur* Bréviaire, ou qui, pendant les vêpres ou les complies paroissiales, expédient *leurs* matines ou laudes du lendemain.

*
* *

Une prière des heures.

Si l'obligation de l'office vaut pour la journée, l'office n'est pas celui du jour, mais des heures. Et ces « heures » portent des noms significatifs, qui ne doivent pas être considérés seulement comme de vagues survivances archéologiques.

Réciter systématiquement *Et ignibus meridiem* et *Largire lumen vespere* à sept heures du matin, *Vespertina oratio* et *Te lucis ante terminum* au milieu de la journée, c'est s'interdire de réciter l'office autrement que des lèvres.

Célébrer chaque heure à son heure, c'est d'abord le moyen le plus naturel d'éviter le blocage, et par conséquent de ménager ses facultés d'attention. Il est plus facile de prier avec recueillement et intelligence pendant cinq minutes (durée d'une petite heure) que pendant vingt minutes. C'est aussi une conduite logique : chaque heure forme un tout,

avec son *Deus in adjutorium*, son hymne, ses psaumes, son capitule, etc. Mettre bout à bout quatre heures à peu près semblables pour n'en plus faire qu'une seule, mais où l'on répète quatre fois le même *Deus in adjutorium* et la même oraison, c'est vraiment défigurer l'office. La prière liturgique est une prière essentiellement rythmée. En bloquant les heures on la transforme en une prière qui ne procède plus par rythmes harmonieux et organiques comme la vie, mais par répétitions fastidieuses (on pourrait noter que les *dévotions* procèdent, beaucoup plus souvent que la liturgie, par répétitions d'éléments identiques : voyez le chapelet, les « mois », etc.).

Le blocage est déjà par lui-même une affirmation du caractère pénible de l'office : une corvée dont on se débarrasse. Au contraire, en célébrant les heures séparément et *à l'heure*, on met la prière liturgique à la place d'honneur; au lieu de la séparer de la vie, on en imprègne toutes ses occupations. Des deux procédés, lequel est plus religieux ?

Célébrer les heures *à l'heure*, c'est aussi s'accorder au rythme de la vie de la nature, c'est communier aux phases du jour et de la nuit. La prière bloquée devient une prière abstraite, un exercice de « vie intérieure » coupé de la grande palpitation de la nature. Le prêtre devient un spécialiste de la religion, sans communication avec la louange des astres, de la terre, de la lumière, des oiseaux. Qu'on ne nous accuse ni de franciscanisme naïf ni de panthéisme. Ici encore, peu importent les raisonnements. Seule vaut l'expérience. Et l'expérience prouve que le prêtre qui dit son office *à l'heure* le dit d'une manière plus détendue, plus savoureuse, plus joyeuse aussi et, si l'on peut dire, plus enfantine. Ce n'est plus une charge et une pénitence; c'est une respiration spontanée, vitale et vivifiante. Ce sont là choses difficiles à dire, mais incontestables pour qui en a fait l'essai loyal — et courageux, car ce n'est pas si facile au début...

Bien peu de prêtres sans doute réciteraient indifféremment l'office de Noël ou celui de la Toussaint le jour de Pâques; ils auraient l'impression de violer un ordre fondamental de la nature et du mystère chrétien à la fois. Tous reconnaissent ce qu'il y a d'évocateur et de puissant dans la distribution saisonnière de l'économie du salut revécue

chaque année par l'Église. Pourquoi y en a-t-il tant à violer un ordre analogue quand il s'agit de la répartition horaire de l'office ?

La récitation de l'office en privé et le primat donné à l'obligation ont une conséquence déplorable et qu'on ne souligne peut-être pas assez : ils uniformisent, ils aplatissent l'office. Voyez l'office dans une abbaye bénédictine. Suivant les heures et les jours on n'allumera aucun cierge, on en allumera deux ou six; tel office est chanté, tel autre seulement psalmodié; pour celui-ci les chantres revêtent la chape, mais non pour celui-là; tantôt c'est l'Abbé, tantôt le prieur, tantôt l'hebdomadier qui officie; tantôt l'orgue joue et tantôt il se tait, etc. Or toute cette variété de reliefs disparaît dans l'office récité en privé : laudes n'y sera pas plus solennel que prime, ni un office férial moins solennel qu'un double de première classe. Et les heures mises bout à bout se confondent dans la même monotonie.

On ne va pas demander à un prêtre de paroisse d'allumer des cierges ou d'endosser le surplis pour réciter ses matines. Il est possible néanmoins d'observer une certaine échelle des valeurs. Nos heures ne sont pas des tranches plus ou moins épaisses découpées dans une masse homogène. Elles ont une consistance et une destination qui diffèrent, et ces différences peuvent être marquées même dans la récitation privée.

On peut ainsi distinguer parmi les heures trois catégories, qui se succèdent dans le même ordre descendant d'ancienneté et d'importance.

Vêpres, matines et laudes sont les parties les plus anciennes, les plus solennelles, les plus variables, les plus immédiatement reliées à la messe et au mystère du jour.

Viennent ensuite, pour l'âge et l'importance, tierce, sexte et none, prières de louange elles aussi, mais destinées à sanctifier le labeur de la journée.

Enfin prime et complies, à peu près invariables, très peu influencées par l'office du jour dont elles n'adoptent même pas l'oraison, ont un caractère non plus ecclésial mais monastique, nous dirions domestique et familial.

Un prêtre isolé pourra respecter cette hiérarchie en récitant vêpres, matines et laudes de préférence à l'église, en tout cas dans des conditions privilégiées de recueillement,

le plus près possible de la nuit et comme préparant plus immédiatement à la messe.

Tierce, sexte et none pourront se réciter sur les lieux du travail, entre deux visites, deux confessions, sur la route en allant voir un malade, voire dans le métro ou le tramway.

Prime et complies serviront de prière du matin et du soir et on les récitera dans sa chambre, auprès de son lit...

*
* *

Un cadre pour la sanctification de notre vie.

Si l'on récite les heures en les incorporant ainsi au tissu de nos journées et de nos occupations, il est facile de mettre en liaison avec elles nos « exercices de piété ».

Laudes pourra se dire au début de l'oraison et fournira une excellente mise en présence de Dieu. Prime s'accompagnera tout naturellement d'un examen de prévision sur la journée de travail qui va commencer (à la Trappe, c'est alors que l'Abbé distribue le travail entre ses moines).

Sexte ou none s'associera à l'examen particulier.

Vêpres, qui est l'heure eucharistique par excellence et où on récite souvent des psaumes eucharistiques, pourra se dire à l'église, au cours de la visite au Saint-Sacrement. Ce sera déjà une préparation à la messe du lendemain.

On pourra faire entrer dans complies la lecture spirituelle, comme chez les moines[3], et se rappeler que le *Pater* qui précède le *Confiteor* a pris la place d'un examen de conscience. Récitées au moment du coucher, les complies seront ainsi une véritable et très complète prière du soir.

De tout ce qui vient d'être dit, il est facile maintenant de dégager un horaire de l'office adapté à la vie de chacun. Mais la grande difficulté est toujours posée par la longueur des matines : où caser un office fait pour des existences qui ne connaissaient guère d'autre occupation nocturne que le sommeil et la prière ?

3. La lecture *Fratres sobrii estote* était primitivement destinée à marquer la place d'une véritable lecture spirituelle, pour le clerc isolé ou en voyage.

Il serait souhaitable de réciter matines le plus près possible de la mi-nuit. Et il n'est pas interdit de le faire : en voyage, en cas d'insomnie... ou par esprit de pénitence. Mais ce ne sera jamais qu'exceptionnel. Puisque l'Église permet d'anticiper cet office, usons de la permission. Selon les nécessités de notre ministère, nous l'anticiperons au milieu ou à la fin de l'après-midi. En ce cas, il n'y a aucun scrupule à réciter matines du lendemain avant les complies du jour. La nécessité où nous sommes d'anticiper une heure ne doit pas nous amener à bousculer toutes les autres. Et d'ailleurs matines et complies n'appartiennent pas au même *cursus*. Il n'y a rien de choquant, dans le contenu même de ces offices, à ce que matines précède complies.

Le meilleur moment, après la nuit, pour réciter matines serait la prime aurore. Mais la vie des prêtres, comme celle de tous nos contemporains, s'est fortement décalée vers le soir, abrégeant d'autant la matinée. Or celle-ci est déjà chargée non seulement par l'oraison et la messe, mais encore par prime, qui n'est qu'un doublet monastique des laudes (de même complies à l'égard de vêpres, mais nous n'en souffrons pas, du fait précisément que nous nous couchons longtemps après le soleil).

*
* *

Utopie... ou conversion ?

Tout cela est bien beau, dira-t-on, et peut être réalisé par un prêtre retiré, à la rigueur par un curé de campagne (sauf le dimanche matin), mais demeure absolument impraticable pour ceux qui doivent faire face à un ministère un peu prenant. Dans le ministère paroissial exercé en ville, le prêtre est sans cesse dérangé et ne peut cependant pas faire attendre un visiteur sous prétexte qu'il est neuf heures du matin et que c'est le moment de réciter tierce.

On nous permettra d'abord de faire remarquer qu'on peut prendre la résolution de réciter son office à l'heure et faire de nombreuses entorses à son horaire. Peut-être n'y aura-t-il pas une seule journée dans le mois où toutes les heures auront été récitées à l'heure voulue. Ces exceptions de détail n'empêchent pas, quel que soit leur nombre, que l'on

organise sa vie autour d'un office aussi bien récité que possible.

Nous ne nions pas non plus que des réformes de l'office ne soient souhaitables dans le sens d'un allégement et d'une simplification. Mais avant de demander des réformes — et ceci est valable pour toute la liturgie — et pour pouvoir les demander en toute sûreté de conscience, si nous commencions par essayer de traiter l'office avec respect et vérité, par faire tout notre possible pour l'aimer tel qu'il est?

Mais nous croyons que, bien souvent, l'objection tirée du ministère est illusoire. D'abord parce que nous connaissons de nombreux prêtres, tous très occupés et appartenant à toutes les catégories du ministère, qui parviennent fort bien à maintenir le principe d'un office célébré à l'heure.

Est-ce que ce n'est pas devenu un peu une manie chez certains prêtres (elle existe autant chez les laïcs) de se dire surmenés, surchargés, écrasés de besogne? Bien souvent le défaut d'organisation, l'incapacité de hiérarchiser les tâches en est la cause, beaucoup plus que leur surabondance. Ne confond-on pas parfois l'activité avec l'activisme et le ministère avec toutes sortes d'occupations administratives ou manuelles qu'on pourrait confier à d'autres? Ne décore-t-on pas parfois du titre d'apostolat, d'incarnation, de disponibilité, des concessions faites au bavardage, aux visites et aux camaraderies superflues ou inutilement prolongées? Ne pourrait-on pas apprendre aux paroissiens, même aux jeunes, qu'un prêtre peut, tout en étant vraiment « donné », tout en se faisant généreusement « tout à tous » se réserver des moments de solitude, de silence et de prière? Lorsqu'un visiteur est dans notre bureau, le visiteur suivant est bien obligé d'attendre son tour. Pourquoi ne ferions-nous pas attendre, une fois ou l'autre, le temps de réciter une petite heure, c'est-à-dire pendant cinq minutes?

L'habitude de réciter son office à l'heure est une excellente sauvegarde contre l'activisme et le caprice. Il est sans doute vertueux de réciter tout son office avant de sortir. Mais ne croit-on pas qu'il y a une ascèse excellente dans le fait de suspendre ou de différer une conversation, une visite, voire la lecture d'un journal ou... l'allumage d'une cigarette, parce que l'heure est venue de louer le Seigneur qui doit être premier servi?

Pour bien dire son office, au total, ce n'est pas de procédés, ni même de résolutions qu'on a besoin, mais d'une véritable conversion. Conversion à la primauté de Dieu, à la primauté de sa louange sur toutes les activités. Conversion au sacré, conversion au mystère. Comme toutes les conversions, celle-ci demande une sorte d'arrachement et de saut dans le vide. Mais c'est une conversion qui paie. Et on ne paiera jamais trop cher, pour finir sur un point de vue très réaliste, la joie d'avoir éliminé, pour sa vie entière, une corvée stérile d'une heure et plus chaque jour, et de découvrir la joie et la force indéfiniment jaillissante qu'il y a à louer Dieu avec ordre et sagesse, c'est-à-dire aussi avec saveur et avec goût : *Psallere sapienter*.

A.-M. Roguet.

Simples conseils pour la récitation collective de l'office divin *extra chorum*

La célébration au chœur, chantée ou psalmodiée, de l'office canonial a ses règles détaillées au Cérémonial et dans les coutumiers locaux. On n'a qu'à les suivre et tout ira pour le mieux.

Nous nous félicitons de constater que, de plus en plus, lors des rassemblements officiels ou simplement confraternels du clergé, la louange divine s'impose comme prière commune pour sanctifier les diverses heures de la journée : on récite, en commun, sur place, avant les séances de travail, celle des heures qui correspond au moment.

Trop souvent, cette récitation n'est envisagée que comme un dialogue continu entre les deux moitiés de l'auditoire; encore a-t-on, le plus souvent, bien du mal à savoir au juste à quelle moitié on se rattache.

Peut-être nous saura-t-on quelque gré de donner quelques indications pour normaliser une pratique aussi digne d'encouragements.

I. — Directives générales

Toute récitation publique de l'office à plus de deux suppose un officiant qui est le plus élevé dans la hiérarchie ou le plus ancien dans le même degré.

Si le plus digne a le caractère épiscopal, il faut, en plus, un hebdomadier pour remplir certaines fonctions ordinairement dévolues au célébrant.

Si l'assemblée est assez nombreuse, on désignera encore un chantre et des lecteurs.

De toutes façons, l'assemblée est répartie également en deux chœurs, celui de droite — avec le célébrant et l'hebdomadier — et celui de gauche.

On récite l'office sur une dominante moyenne, selon le diapason des diverses voix.

II. — Matines

Pater, Ave, Credo, à voix basse et sans aucune annonce.

Domine labia mea et *Deus in adjutorium*, par l'hebdomadier ou l'officiant.

L'invitatoire est annoncé par le chantre, repris par tout le chœur, puis les versets sont récités par le chantre et les reprises sont données par tous.

L'hymne est entonnée par le chantre, poursuivie par le chœur de droite qui alterne avec celui de gauche. Tous disent ou chantent *Amen.*

A chaque nocturne, les antiennes sont imposées à tour de rôle par les plus dignes, en commençant par l'officiant ou l'hebdomadier; le chœur tout entier poursuit si le rite est double.

Le chantre donne ensuite la première partie du premier verset de chaque psaume, la seconde est donnée par le chœur de droite, le verset suivant par celui de gauche et ainsi de suite, jusqu'à *Sicut erat.* Tout le chœur reprend l'antienne.

A la fin du troisième psaume, le chantre donne le verset et tous répondent.

L'officiant dit *Pater noster... Et ne nos,* puis l'absolution.

Pour les leçons, on procède en ordre ascendant de dignité, la dernière étant toujours dite par l'officiant.

Le lecteur dit *Jube, domne, benedicere,* l'officiant donne la bénédiction, tous répondent *Amen.* Le lecteur dit la leçon, tous répondent *Deo gratias.*

Le lecteur entonne le répons et en récite les versets, tous poursuivent jusqu'au premier verset et font les reprises.

A la dernière leçon (troisième ou neuvième, selon le rite), l'officiant dit *Jube Domine,* s'il est évêque, et on répond directement *Amen.*

Sinon, il dit comme les autres *Jube, domne,* et c'est le plus digne après lui qui dit la bénédiction. L'officiant entonne le *Te Deum* ou le dernier répons. C'est lui qui fait les prières de conclusion, si on ne dit pas les laudes immédiatement. Toutefois, c'est normalement le chantre qui dit ou chante *Benedicamus Domino,* ce qui s'observe à toutes les heures.

La leçon de l'homélie qui comporte la lecture de l'Évangile doit être, autant que possible, lue par un diacre ou par un prêtre.

A l'office des morts et aux trois derniers jours de la semaine sainte, les antiennes sont imposées par les chantres. De même à laudes et à vêpres de ces offices. Ce sont eux qui disent *Christus factus est,* le célébrant dit *Pater noster,* les chantres commencent le *Miserere,* qui se poursuit à deux chœurs, l'officiant dit la collecte (sans *Oremus*) *Respice quaesumus.*

Il en est de même à toutes les heures *in triduo sacro.*

III. — Laudes et vêpres

Ces deux heures se célèbrent identiquement, sauf substitution du *Magnificat* au *Benedictus. Pater, Ave,* sans annonce et en silence.

L'officiant ou l'hebdomadier dit *Deus in adjutorium,* la suite est dite ou chantée par tous de bout en bout.

Les antiennes sont imposées tour à tour par les plus dignes,

comme à matines; les psaumes sont entonnés par le chantre, jusqu'à l'astérisque, en prolongement de l'antienne, le cas échéant, le premier verset est terminé par le chœur de droite; on poursuit en alternant avec reprise de l'antienne par tous.

L'officiant ou l'hebdomadier dit le capitule. Tous répondent *Deo gratias.*

L'officiant ou le chantre entonne l'hymne, qui est poursuivie comme les psaumes, tous disent ou chantent *Amen.*

Le chantre dit le verset et tous répondent.

L'officiant impose l'antienne du cantique, que tous continuent si le rite est double; sinon le chantre entonne le cantique immédiatement.

Le cantique est chanté comme les psaumes, à chœurs alternés, avec reprise par tous de l'antienne à la fin.

L'officiant dit *Dominus vobiscum,* auquel tous répondent, et la collecte à laquelle tous disent *Amen.*

Le chantre impose les antiennes de mémoires et suffrages, elles sont terminées par tous, le chantre dit le verset, tous répondent et l'officiant dit les collectes, dont la dernière seule comporte la conclusion convenable, à laquelle tous disent *Amen.*

L'officiant dit *Dominus vobiscum,* tous répondent.

Les chantres disent ou chantent *Benedicamus Domino,* tous répondent *Deo gratias.* L'officiant ajoute *Fidelium animae,* tous disent *Amen.*

Pater noster, en silence et sans annonce. *Dominus det* par l'officiant, réponse par tous. C'est l'officiant qui entonne l'antienne à la Sainte Vierge, que tous continuent. Le chantre dit le verset, tous répondent et l'officiant dit la collecte. Il ajoute *Divinum auxilium.* Réponse par tous. On n'annonce pas le *Pater* final qui se dit en silence.

L'évêque présent ne donne pas la bénédiction comme au chœur. Tout ce qui suit *Benedicamus Domino* revient à l'hebdomadier.

IV. — Prime

L'heure de prime a un caractère monastique ou canonial si accentué que le cérémonial n'a jamais prévu sa célébration en présence d'un évêque. Si donc il s'en trouve un dans l'assemblée, il pourra choisir entre la fonction de l'hebdomadier ou l'attitude de simple spectateur.

Il est convenable d'avoir, pour réciter ou chanter prime en commun, un martyrologe.

Pater, Ave, Credo, en silence et sans annonce.

Deus in adjutorium par l'hebdomadier. Intonation de l'hymne par les chantres, de même que l'imposition de l'antienne et le premier stique du psaume. Il faut même dire, à toutes les petites heures, le premier stique de *chaque* psaume, afin de revenir au ton en cas de baisse sur la dominante de départ.

Reprise de l'antienne par tous à la fin.

Capitule par l'hebdomadier, *Deo gratias* par tous.

Répons bref alterné entre les chantres et le chœur. Verset par les chantres, réponse par tous. *Preces* alternées entre hebdomadier et chœur.

Dominus vobiscum et collecte par l'hebdomadier, réponse par tous.

Benedicamus Domino par les chantres, réponse par tous.

Lecture du Martyrologe sans bénédiction, tous répondent *Deo gratias*.

L'*Absolutio capituli* s'alterne entre l'hebdomadier et le chœur, jusqu'à l'*Amen* de *Dirigere*.

Jube domne par le lecteur. Bénédiction par l'hebdomadier, leçon brève par le lecteur, réponse par tous.

Tout ce qui suit jusqu'à la fin s'alterne entre l'hebdomadier et l'ensemble du chœur.

Le *Pater* final, ajouté en 1912, s'annonce moins que tout autre.

V. — Tierce, sexte et none

Pater, *Ave* en silence et sans annonce. Puis tout se passe comme ci-dessus à prime, sauf qu'on ajoute *Fidelium animae* au *Benedicamus Domino*.

L'évêque président n'intervient qu'à partir du *Dominus vobiscum* précédant la collecte.

VI. — Complies

Le lecteur commence sans aucun préambule *Jube, domne*.

Bénédiction par l'officiant, leçon brève par le lecteur, *Deo gratias* par tous.

La suite s'alterne entre célébrant et chœur jusqu'à l'antienne imposée par l'hebdomadier et reprise par tous à la fin des psaumes.

Hymne entonnée par les chantres et poursuivie à chœurs alternés, *Amen* par tous.

Capitule par l'hebdomadier, réponse par tous.

Répons bref alterné chantres et chœur. Verset de même.

Antienne de *Nunc dimittis* par l'officiant, le reste comme pour un psaume.

Aux *preces*, *Kyrie eleison* par l'hebdomadier, *Christe* et *Kyrie* par tous.

Pater noster... et ne nos par l'hebdomadier, réponse par tous, puis alternance entre hebdomadier et chœur jusqu'à la collecte *Visita quaesumus*.

Amen par tous, l'hebdomadier dit *Dominus vobiscum*, les chantres *Benedicamus Domino*, l'hebdomadier donne la bénédiction et entonne l'antienne à la Sainte Vierge, les chantres disent le verset, l'hebdomadier l'oraison et *Divinum auxilium*.

On n'annonce pas *Pater*, *Ave*, *Credo*, qui se disent en silence.

VII. — Remarques complémentaires

On ne doit dire à haute voix ni *Aperi* ni *Sacrosanctæ*, il est interdit de mettre, en communauté ou par amitié, l'*Aperi* au pluriel.

Le *Deus in adjutorium* est chanté par tout le chœur de bout en bout et sans alternance au *Gloria Patri*.

L'évêque, présidant les complies, dit en personne toute la partie revenant à l'officiant, jusqu'à l'imposition de l'antienne qu'il laisse à faire par l'hebdomadier. Celui-ci continue son office jusqu'au *Dominus vobiscum* précédant la collecte. L'évêque dit la collecte, le *Dominus vobiscum* qui suit, et donne la bénédiction après le *Benedicamus Domino* des chantres avec la formule ordinaire de complies *Benedicat et custodiat*. C'est lui qui entonne l'antienne à la Sainte Vierge, en dit l'oraison et ajoute *Divinum auxilium*.

Pour les attitudes, on est assis pendant les psaumes, les leçons (sauf l'évangile de l'homélie et la leçon du célébrant) et les répons, debout pour tout le reste, sauf si la disposition des lieux permet commodément de se tenir à genoux pour les *preces feriales* et l'antienne finale à la Sainte Vierge en semaine hors le temps pascal. On reste debout aux leçons brèves de prime et de complies, vu leur brièveté même. On s'assied pendant les antiennes de *Benedictus*, *Magnificat* et *Nunc dimittis* si elles sont chantées; sinon on n'a pas le temps.

Aux prières fériales de laudes et de vêpres, le *Pater* est dit tout entier à haute voix par l'hebdomadier, aux autres heures on n'en dit, comme à l'absoute des défunts, que le début et la fin.

On reste debout aux prières dominicales à prime et à complies.

Dans la récitation collective des diverses litanies, on double, en les répétant après l'officiant, les premières invocations jusqu'à *Pater de caelis*, *Deus*, à partir de laquelle le chœur donne simplement la réponse.

Tout l'ordre ci-dessus détaillé ne saurait avoir qu'un caractère indicatif, les décisions officielles ne concernent, en effet, que la célébration chorale proprement dite ou la récitation individuelle. Il était cependant urgent de régler, dans les conjonctures actuelles, une coutume qui s'implante de plus en plus dans les mœurs du clergé. Nous avons tenté de le faire selon l'analogie des indications fournies par les livres de chœur, les rubriques du Bréviaire et l'expérience personnelle des sessions ecclésiastiques de travail et de prière. Nous nous soumettons d'avance à toute décision en sens contraire à nos indications.

H.-R. Philippeau,
Vicaire à Saint-Louis d'Antin.

DOMINUS VOBISCUM

A Léon, ermite[1]

[*Préambule*]

Au Seigneur Léon, enfermé par amour de la liberté céleste, Pierre, pécheur, espèce de moine[2], son serviteur et son fils.

. . . . . .

Certains frères, qui ont adopté la vie érémitique, me demandent souvent si eux, qui vivent seuls dans leurs cellules, ont le droit de dire [en récitant l'office] : *Dominus vobiscum* et *Jube domne, benedicere*; et si eux-mêmes, puisqu'ils sont seuls, doivent se répondre à eux-mêmes, selon la coutume ecclésiastique. Car certains, raisonnant à part eux, se disent : « Est-ce aux pierres ou aux planches de la cellule qu'il faut demander la bénédiction ? Est-ce à elles qu'il faut souhaiter que le Seigneur soit avec elles ? » Certains d'entre eux, s'ils abandonnent le cérémonial traditionnel de l'Église, redoutent de commettre un péché, comme ceux qui abrègent l'étendue du service divin[3]...

Chapitre III

Origine de Dominus vobiscum

Cette parole *Dominus vobiscum* est la salutation que le prêtre adresse au peuple : car il prie que le Seigneur soit avec eux. N'a-t-il pas daigné dire, par la bouche du prophète (Lévitique, xxvi, 11) : « J'habiterai en eux » ? Et le Sauveur dit à ses disciples et

1. Extraits de l'opuscule onzième de saint Pierre Damien, qui porte ce titre dans ses œuvres (*P. L.*, 145, 231-252).
2. ... quidquid monachus...
3. ... qui pensum divini servitii minuant.

à tous les fidèles (Matthieu, XXVIII, 20) : « Voici que je suis avec vous. » Cette parole de salutation n'a pas été forgée par une invention récente des hommes, mais elle est évidemment appuyée par l'autorité ancienne de la sainte Écriture. Si on scrute attentivement celle-ci, on trouve qu'elle a été employée tantôt au singulier et tantôt au pluriel. Au singulier, lorsque l'ange dit à la Bienheureuse Mère de Dieu (Luc, I, 28) : « Je te salue, pleine de grâce, le Seigneur est avec toi. » A Gédéon, l'ange dit aussi (Juges, VI, 12) : « Le Seigneur est avec toi, vaillant héros. » Nous trouvons le pluriel au livre de Ruth. Booz salue ses moissonneurs en leur disant (Ruth, II, 4) : « Le Seigneur soit avec vous. » De même, au livre des Paralipomènes, le prophète envoyé par Dieu salue Asa, roi de Juda, qui revient vainqueur du combat avec ses soldats, en leur disant (II Paral., XV, 2) : « Le Seigneur est avec vous parce que vous avez été avec le Seigneur. »

L'Église, donc, après avoir reçu du prêtre cette bienfaisante salutation, prie à son tour en lui rendant son salut, et lui rend son salut en priant. De même qu'il a souhaité que le Seigneur soit avec eux, elle demande que le Seigneur daigne être avec le prêtre, en disant : *Et cum spiritu tuo.* C'est-à-dire : Que le Dieu tout-puissant soit avec ton âme, afin qu'elle puisse dignement prier pour notre salut. Et remarquez qu'elle ne dit pas : avec toi, mais : *avec ton esprit.* Pour que l'on comprenne que tout ce qui se célèbre dans les offices de l'Église s'accomplit spirituellement. Et c'est bien, de souhaiter que Dieu soit avec l'esprit de l'homme, car c'est dans son âme et son esprit que l'homme raisonnable a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, et c'est dans son âme et son esprit qu'il est capable de recevoir la grâce et l'illumination divine.

Quant à la salutation que l'évêque adresse au peuple en disant : *Pax vobiscum* ou bien *pax vobis*, elle n'a pas été inventée par l'esprit humain, mais elle aussi elle a jailli de l'autorité de la sainte Écriture. Car on lit dans l'Ancien Testament que l'ange dit à Daniel (Daniel, X, 19) : « Ne crains point, homme de désirs; que la paix soit avec toi; courage et sois fort ! » Dans le Nouveau Testament on voit que le Seigneur a presque toujours salué ses disciples de cette façon (Luc, XXIV, 36; Jean, XX, 19, 27) : « La paix soit avec vous. » Et à ses disciples il recommanda la même formule de salutation (Matthieu, X, 12) : « En entrant dans une maison, saluez-la en disant : Paix à cette maison. » Les successeurs des apôtres, qui sont les chefs des Églises, ont donc raison d'employer cette formule de salutation. Car ils saluent la maison de Dieu, où tous doivent être des fils de paix, afin que la salutation de la paix, reposant sur eux, puisse être fructueuse aussi bien pour ceux qui saluent que pour ceux qui sont salués.

Chapitre IV

De même qu'on ne peut rien changer à aucune partie de l'Écriture, de même pour le Dominus vobiscum

De tout ce que nous venons de voir, il ressort déjà que, de même que l'Écriture inspirée, le chant des psaumes ou la grâce de l'Évangile nous ont été révélés par Dieu; de même la parole *Dominus vobiscum* ne procède pas d'une invention de l'esprit humain, mais descend de l'autorité de l'Ancien comme du Nouveau Testament.

Donc, de même que la diversité des circonstances ne permet de rien enlever ou ajouter à l'autorité des divines Écritures, mais au contraire on doit observer en ces matières la tradition de l'Église; de même, à coup sûr, cette salutation sacerdotale n'est aucunement soumise au hasard des événements, si bien qu'on pourrait tantôt la proférer et tantôt la passer sous silence. Même si l'on n'est pas plusieurs, il n'est pas permis de bouleverser la tradition de l'Église.

Chapitre V

Que la sainte Église est une en plusieurs et tout entière en chacun

Les membres de l'Église sont unis entre eux par une telle connexion de charité qu'elle se trouve, par son mystère, une en plusieurs et tout entière en chacun. Si bien que l'Église universelle tout entière se présente à bon droit comme l'unique épouse du Christ et que chaque âme, par la réalité du mystère [4], est considérée comme l'Église en sa plénitude.

C'est ainsi qu'Isaac prophétisa, en respirant la présence de l'Église tout entière, lorsqu'il disait, sur la personne d'un seul de ses fils (Genèse, xxvii, 27) : « Voici que l'odeur de mon fils est comme l'odeur de tout un champ. » Et cette femme endettée qui, sur l'ordre d'Élisée, répandit un peu d'huile, comme une semence, et bientôt récolta la moisson de cette huile qui débordait des vases (IV Rois, iv, 1-7), elle était bien la figure de l'Église.

Si l'on explore avec zèle le champ de la sainte Écriture, on constate que, très souvent, l'Église est signifiée par la personne d'un seul homme ou d'une seule femme. Car, bien que l'Église semble multiple, à cause du nombre des nations, elle est cepen-

4. ... per sacramenti mysterium...

dant une et simple, car elle est rassemblée dans le mystère d'une seule foi et de la divine régénération[5]. Et bien que sept femmes se soient emparées d'un seul homme (Isaïe, IV, 1), c'est une vierge cependant, et une vierge unique, qui est fiancée à cet époux céleste, elle dont saint Paul dit (II Cor., XI, 2) : « Je vous ai fiancé à un époux unique, pour vous présenter au Christ comme une vierge pure. »

De tout cela, on conclut avec évidence, comme on l'a dit plus haut, que, puisque l'Église tout entière est signifiée dans l'unique personne d'un homme, la sainte Église est aussi bien une en tous qu'elle est toute en chacun. Elle est simple en plusieurs par l'unité de la foi, et elle est multiple en chacun par le liant de la charité et la diversité des dons spirituels : car tous procèdent d'un seul[6].

Chapitre VI

Encore l'unité de l'Église universelle

Car la sainte Église, si elle est diverse par la multiplicité des personnes, a cependant été fondue en un seul être par le feu du Saint-Esprit. Et donc, si la localisation de son corps fait croire qu'elle est divisée en parties, le mystère de son unité ne peut aucunement être détruit en manquant à son intégrité. « Car la charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit, qui nous a été donné » (Rom., V, 5). Aussi est-il précisément ce Saint-Esprit qui est, sans aucun doute, à la fois un et multiple; un dans l'essence glorieuse, multiple par les divers dons de ses charismes, il donne à la sainte Église, qu'il remplit, d'être unique dans son universalité et tout entière dans chacune de ses parties. C'est bien ce secret de l'indivise unité que la Vérité mettait en valeur lorsqu'elle disait à son Père, parlant de ses disciples (Jean, XVII, 20-22) : « Je ne prie pas seulement pour ceux-ci, mais aussi pour ceux qui croiront en moi par leur parole, afin que tous soient un, comme toi, Père, en moi, et moi en toi, afin qu'eux-mêmes soient un en nous, pour que le monde

5. C'est-à-dire d'un seul baptême. Cf. dans la Bénédiction des Fonts baptismaux, au samedi saint : « ... Qu'ayant reçu la sanctification, le sein immaculé de cette divine fontaine mette au jour une race céleste, renée en créature nouvelle, et que cette mère engendre en une seule enfance tous ceux qui se distinguent par le sexe ou par l'âge... »

6. Formule très concise (« ex uno omnes ») dont on peut tirer de multiples sens : la pluralité procède de l'unité; la diversité des créatures procède d'un seul Créateur; la race humaine dérive d'un seul père; l'Église, ou le rassemblement des fidèles, se « récapitule » en un seul Christ, qui lui a donné naissance.

croie que tu m'as envoyé; et je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, afin qu'ils soient un comme nous sommes un. »

Si donc ceux qui croient au Christ sont un, partout où un membre paraît être, par son aspect corporel, là aussi, par la réalité du mystère, se trouve le corps tout entier. Et tout ce qui convient au tout semble de quelque façon convenir aussi à la partie. Si bien qu'une parole faite pour résonner normalement dans l'assemblée de l'Église, il n'est pas absurde qu'elle soit prononcée par un homme isolé; et ce qui est proféré normalement par un seul, il n'y a aucun inconvénient à ce que ce soit proféré par plusieurs. Ainsi nous pouvons très bien dire tous ensemble, en communauté : « Inclinez, Seigneur, votre oreille et exaucez-moi; car je suis indigent et pauvre; gardez mon âme, car je suis pieux » (Psaume LXXXV, 1). Et quand nous sommes isolés, nous chantons sans illogisme : « Chantez avec allégresse en l'honneur de Dieu, notre secours, poussez des cris de joie en l'honneur du Dieu de Jacob » (Psaume LXXX, 1). Il n'est pas absurde que, étant nombreux, nous disions tous ensemble : « Je bénirai le Seigneur en tout temps, sa louange sera toujours dans ma bouche » (Psaume XXXIII, 1). Et seuls, bien souvent, nous disons au pluriel : « Glorifiez le Seigneur avec moi, et exaltons son nom tous ensemble. » Et tant d'autre cas semblables. Car, bien sûr, ni dans un cas la solitude d'une personne unique ne fait tort à ces paroles au pluriel, ni, dans l'autre, la multitude des fidèles ne contredit ce singulier. Car, par la vertu du Saint-Esprit qui habite en chacun et qui remplit tous, cette solitude vaut pour plusieurs et cette multitude se présente comme unique.

Chapitre VII

Si, parce qu'on est seul, on ne dit pas Dominus vobiscum, *il faudra renoncer à bien d'autres paroles*

Et maintenant, à ceux qui disent : est-ce aux pierres ou aux planches de la cellule qu'il faut demander la bénédiction? Est-ce à elles qu'il faut souhaiter que le Seigneur soit avec elles? Qu'ils me disent donc pourquoi, seuls dans ces mêmes cellules, ils disent : « Venez, chantons avec allégresse au Seigneur[7]. » Dites-moi, mes frères, dites-moi, s'il vous plaît, quand vous êtes seuls, qui donc exhortez-vous, qui donc invitez-vous aux veilles de la divine louange lorsque vous dites : « Venez, chantons avec allégresse au Seigneur »? Ou bien ceci : « Le Roi des martyrs, le

7. Psaume invitatoire des matines.

Seigneur, venez, adorons-le »[8] ? Car on appelle cela un « invitatoire », sans aucun doute parce que cela sert à inviter le peuple des fidèles à chanter les louanges de Dieu. Mais, si absolument personne ne vous entend, qui donc éveillez-vous par ces paroles qui exhortent à se réjouir dans le Seigneur ?

Alors, mes frères, dites-moi encore si vous regardez au mystère de l'unité de l'Église, ou bien au nombre de ceux qui sont corporellement présents, lorsque vous leur dites : « Nous levant la nuit, soyons tous vigilants »[9] ? Ou bien : « Nos membres sont délassés par le sommeil, levons-nous tous bien vite »[10] ? Car, bien sûr, toutes les hymnes et toutes les oraisons que nos maîtres ont composées au pluriel, vous n'allez pas les passer sous silence ou les mettre de force au singulier ?

Et maintenant, lorsque vous arrivez aux lectures, puisque vous jugez inadmissible de demander la bénédiction, s'il n'y a là personne, ou de la donner, pourquoi lisez-vous les homélies des Pères et les sermons des prédicateurs : car vous êtes obligés par le style de ce que vous lisez à paraître vous adresser à un peuple, et vous dirigez toutes ces paroles comme vers une seconde personne — celle de vos auditeurs. Et, pour citer ici les paroles mêmes des homélies, à qui donc, s'il vous plaît, dites-vous : « Écoutez, frères très chers », et la suite, puisqu'il n'y a là aucun frère ? Si vous voulez forcer ces paroles à se plier à votre solitude, comme c'est absolument impossible, vous serez obligé de les omettre et d'en prescrire de nouvelles. Et pourquoi, lorsqu'on sera arrivé aux oraisons, direz-vous *Oremus*, puisqu'il n'y a là personne qui doive prier avec vous ? Qui donc invitez-vous à communier à votre prière, puisque vous voyez qu'il n'y a là personne ? Enfin, lorsque l'office est achevé, pourquoi ajoutez-vous la conclusion habituelle : « *Benedicamus Domino* », alors qu'il n'y a là aucune assistance qui puisse bénir le Seigneur avec vous ?

Réfléchissez à tout cela, et à bien d'autres choses qu'il serait trop long d'énumérer ; et que vous soyez seuls ou à plusieurs, observez uniformément la règle de la tradition ecclésiastique. Car si les docteurs de l'Église l'avaient jugé bon, ils nous auraient transmis, pour les offices ecclésiastiques, un cérémonial[11] pour la récitation isolée, et un autre pour la récitation collective. Mais ils se sont contentés d'en composer un seul, sans tenir compte de cette différence, et ils nous ont enseigné à observer toujours inviolablement un seul cérémonial. Ils ont prévu, en effet, que

8. Verset de l'invitatoire pour plusieurs martyrs.
9. Hymne des matines, le dimanche.
10. Hymne des matines, le lundi.
11. ... ordinem...

tout ce qui est offert avec révérence par n'importe quel membre de l'Église, dans les fonctions sacrées [12], cela même est présenté universellement par la foi et la dévotion de tous. Il est unique, en effet, l'Esprit de l'Église, par lequel est vivifié un seul corps, lequel est gardé par le Christ, qui est sa tête.

L'Église tout entière consiste donc dans la connexion de membres divers, mais sans aucun doute il n'y a qu'un seul corps, établi dans la solidité d'une seule foi, imprégné par l'unique vertu de l'Esprit vivifiant. Ce qui fait dire à l'Apôtre (Eph. IV, 4) : « Un seul corps et un seul esprit, de même que, par votre vocation vous avez une seule espérance. » Il est donc juste que tout ce qui, dans les offices sacrés, est accompli en particulier par tel ou tel fidèle, ce soit l'Église elle-même, dans son unanimité, qui soit censée l'accomplir, par l'unité de la foi et l'amour de la charité.

Chapitre VIII

Le sacrifice que l'on met sur l'autel est offert par les hommes et aussi par les femmes

De là vient, en effet, que dans la célébration de la messe, après avoir dit : « Souvenez-vous, Seigneur, de vos serviteurs et de vos servantes », on ajoute peu après : « Pour qui nous vous offrons ou bien qui vous offrent ce sacrifice de louange. » Ces paroles montrent à l'évidence que ce sacrifice de louange est offert par tous les fidèles, non seulement par les hommes, mais aussi par les femmes, bien qu'il paraisse offert, spécialement, par le prêtre seul; car ce qu'il prend dans ses mains pour l'offrir à Dieu, cela même la multitude des fidèles le recommande par la dévotion attentive des âmes. C'est ce que mettent en lumière ces paroles : « Cette oblation de nous, vos serviteurs, mais aussi de toute notre famille, nous vous prions, Seigneur, de la recevoir avec bonté. »

Si donc tous nous sommes le corps unique du Christ et si, tout en paraissant séparés quant à l'apparence matérielle, cependant, par l'esprit, nous ne pouvons pas être séparés les uns des autres, nous qui demeurons en lui; quel mal y a-t-il — pour moi je ne le vois pas — à ce que nous soyons fidèles, même quand nous sommes isolés, à la pratique communautaire de l'Église, nous qui, par le mystère de l'unité indivise, ne sommes jamais séparés d'elle. Car lorsque, dans ma solitude, je prononce les paroles communautaires de l'Église, je prouve que je ne fais qu'un

12. ... divinis obsequiis...

avec elle et que, par présence spirituelle, je demeure vraiment en elle; et puisque je suis vraiment membre de l'Église, il n'y a pas de mal à ce que j'accomplisse l'office de mon universalité.

Chapitre IX

L'office spécial de n'importe quel membre est commun à tout le corps

. . . . . .

Chapitre X

Le prêtre, qui n'est qu'une partie du corps ecclésiastique, a raison d'employer le langage de toute l'Église

Quoi donc d'étonnant si tout prêtre, qui est sans conteste partie du corps ecclésiastique, remplit à lui seul le rôle de l'Église saluant et rendant son salut, lorsqu'il dit : *Dominus vobiscum*, et répond aussitôt : *Et cum spiritu tuo*, et qu'ensuite, étant seul, il demande et accorde la bénédiction, puisque par le mystère d'une unité intérieure, l'Église tout entière est présente spirituellement là où se trouve une seule personne animée de la même foi [que le reste de l'Église], et d'une dévotion fraternelle. Certes, où est l'unité de la foi, ni on ne trouve la solitude chez un individu unique, ni chez plusieurs on ne rencontre la division de la diversité. Car quel inconvénient y a-t-il, si une seule bouche profère une diversité de paroles, qui auraient été alternées par la langue de plusieurs, mais émanant d'une foi unique ?

Si donc toute l'Église est un unique Corps du Christ et que nous-mêmes soyons membres de l'Église, quel inconvénient à ce que, chacun, nous usions des paroles de l'Église puisqu'en toute vérité nous ne faisons qu'un avec elle ?

... De même que l'homme est appelé en grec *Microcosme*, c'est-à-dire petit monde, parce que, dans sa nature matérielle, l'homme est composé des quatre éléments en quoi consiste tout notre univers, ainsi chaque fidèle semble être une petite Église, puisque, sans préjudice pour le mystère de l'unité, un seul homme reçoit tous les sacrements de l'humaine rédemption, qui ont été accordés par Dieu à l'Église universelle. Si donc un seul homme n'hésite pas à recevoir les sacrements qui appartiennent en commun à toute l'Église, pourquoi serait-il interdit de dire seul les paroles qui reviennent en commun à l'Église... ?

Saint Pierre Damien.

La conclusion d'un poète

Nous avions demandé à Monsieur Paul Claudel *sa contribution à ce fascicule. En s'excusant de ne pouvoir nous donner un article, il a bien voulu nous écrire :*

... Mon sentiment sur l'*Opus Dei*, ne l'ai-je pas donné dans le poëme qui clôt mon recueil *La Messe là-bas*, auquel je me permets de vous renvoyer[1] ?

La difficulté spéciale au *Bréviaire*, c'est que cet ensemble de prières, admirablement composé, est plutôt fait pour la récitation collective que pour la lecture individuelle. Il faudrait suppléer à ce décalage par une attention fervente que les prêtres surmenés par l'action extérieure peuvent difficilement lui prêter. Et puis les méthodes d'exégèse qui prévalent actuellement ne préparent pas les esprits et les cœurs à une digestion intime et profonde des psaumes.

Les prêtres ermites que l'organisation actuelle isole dans les thébaïdes campagnardes n'ont pas les mêmes difficultés.

Cette question si grave nécessiterait un examen charitable et approfondi. Pour le moment le point essentiel serait de rendre à l'Ancien Testament, si maltraité par les idées courantes, la saveur divine qui est la sienne.

Agréez...

Paul Claudel.

1. *L'Offrande du Temps*, dont on trouvera ci-dessous la conclusion.

L'OFFRANDE DU TEMPS

... Il y a quelqu'un qui a plus d'esprit que chacun de nous, c'est l'Église.

Quelqu'un qui a plus de vertu qu'un homme seul qui fait ce qu'il peut faire à sa guise,

Et c'est l'Église tout entière, ô prêtres, qui est à votre service comme un engin

Et comme une puissante armée que son chef pèse et balance dans sa main,

Toute l'Église une seule chose avec vous par l'Ordre et par la sainte hiérarchie,

Une seule chose avec vous et par vous qui s'ébranle et qui vous obéit !

Un homme tout seul qui prie, quand il serait un saint, qu'est-ce qu'il offre pour ce qu'il demande à Dieu ?

Mais nous savons que pour l'obtenir il nous suffit d'être deux.

Il n'est pas deux hommes en Son nom sans que Lui-même soit au milieu.

L'Office qu'un prêtre dit, c'est le devoir de toute la nature.

De l'hommage qu'elle doit il acquitte la Créature.

Il ne prie pas seulement, il ne demande pas seulement, il satisfait.

Il ne Vous demande pas seulement l'ordre, mais il le fait.

Il ne prie pas seulement « Advienne Ton Règne! » il y est.

Le Temps qui passe par lui participe à Votre Éternité.

Chaque Heure de ce Temps qu'il célèbre et qu'il sacrifie avec solennité,

(Et ce qui parle par vos bouches, ô prêtres, et qui demande ce que vous ne savez pas,

Ce n'est pas vous, c'est le Saint-Esprit en vous qui supplie et qui dit : *Abba!*)

Témoigne par son ornement qui varie tout à l'entour de Sa gloire

L'inclinaison de l'Éternel soleil qui éclaire notre séjour transitoire.

Voici la prière complète, le jour plein et la Louange Pérennelle !

L'Acte par excellence vers Dieu et Jésus entre ses ministres vers le Ciel !

Non plus un homme qui prie, mais l'Église en sa personne officielle.

Heureux qui du Pauvre et de l'Indigent a reçu l'intelligence !

Et de Celui-là, le plus délaissé entre tous, qui a sa résidence,

Si loin de nous et si près, selon que l'Évangile nous le décrit,

« Éloigné d'un jet de pierre » dans la Peur et le silence de Gethsémani !

Il veille, et nous, ne pouvons-nous veiller et soutenir une heure avec Lui ?

Une heure de cet Office fraternel en la continuation des Apôtres

Qu'au regard aussi de Dieu nous devons nous prêter l'un à l'autre.

Chacun prend les devants tour à tour; l'un parle, l'autre répond;

L'un offre, l'autre est offert ; l'un chante et l'autre donne le ton;

L'un propose, l'autre l'assiste, et chacun est tour à tour enseigné;

Quand l'un cesse, l'autre aussitôt va le reprendre et le rechercher.

Le Verbe devient parole et l'homme lui est attentif.

Tout dans le ciel et sur la terre est conclu dans le devoir alternatif.

Tout est devenu *religion*, tout est ensemble solidaire.

Tout est gloire à Dieu dans le Ciel et paix entre les hommes sur la terre.

Il n'y a plus de temps, mais Dieu seul, et le soleil est arrêté,

Comme par ce Jésus jadis que nous appelons Josué.

PAUL CLAUDEL.

Extrait de *La Messe là-bas* (Librairie Gallimard, tous droits réservés).

BIBLIOGRAPHIE

I

L'office et les psaumes

Sur les psaumes

1. R. P. Périnelle, O. P. : *Les Psaumes, prières du Christ et la tienne.* Paris, 1948, Bonne Presse ; 1 plaquette (15 × 12), 40 pp.; 60 fr.
2. J. Laloux, professeur d'Écriture sainte au Séminaire d'Arras : *Pour mieux prier les Psaumes.* Arras, 1949, chez l'auteur, et Éd. Brunet; 1 petit vol., 86 pp. (12 × 19); 120 fr.

Texte des psaumes

3. *Je prie avec le saint roi David.* Vaison-la-Romaine, 1946, Bonne Presse du Midi; 1 vol., 144 pp. (14 × 23).
4. C. Grimaud : *Le Psautier pour tous.* Paris, 1949, Éd. Téqui; 283 pp. (9 × 14); broché : 200 fr., relié : 380 fr.
5. R. P. André Roy, Montfortain : *La Prière de l'Église.* Paris, 1948, Éd. Beauchesne; 342 pp. (11 × 15).
6. R. P. Raymond Tournay, O. P. : *Les Psaumes.* Paris, 1949, Procure Générale (Coll. « Les belles Prières »); 1 plaquette, 54 pp. (12 × 17); 60 fr.

Sur l'office

7. Chan. R. Hoornaert : *Le Bréviaire, prière de tous,* 2e éd. Bruges, 1947, Éd. Beyaert; 1 vol., 140 pp. (12 × 20); 300 fr.
8. Dom P. Parsch : *Le Bréviaire expliqué dans l'esprit du renouveau liturgique.* Trad. Grandclaudon, Mulhouse-Paris, 1947, Éd. Salvator et Castermann; 1 vol., 318 pp. (22 × 14); 270 fr.

9. Mgr Villepelet, évêque de Nantes : *Pourquoi les Vêpres ?* Paris-Lyon, sans date, Éd. Vitte ; 1 petit vol., 100 pp. (13 × 17).
10. Dr Ch. Coubard : *L'encens du soir. — Pour la renaissance des Vêpres du dimanche.* Cholet, 1946, Imprimerie Vételé; 1 plaquette de 30 pp. (15 × 22).

Editions de l'office

11. Bénédictins d'Hautecombe : *Office de Prime.* Paris, 1948, Éd. Labergerie; 1 petit vol., 210 pp. (10 × 15); 180 fr.
12. *Prime et Complies d'après le Psautier du Bréviaire romain.* Paris, 1948, Éd. de la Source; 1 vol. cartonné, 128 pp. (13 × 18); 420 fr.
13. Bénédictines de Poitiers : *L'Office de Complies.* Paris, 1947, Procure Générale (Coll. « Les belles Prières »); 1 plaquette, 48 pp. (12 × 17); 25 fr.
14. *Petit Office de la Sainte Vierge, rite dominicain.* Trad. et comment. du P. Bernadot, O. P. Éd. revue par le C.P.L. Paris, 1949, Éd. du Cerf; 1 petit vol., 230 pp. (11 × 15).

Adaptations françaises

15. Dom G. Thibaut, O.S.B. : *Petit Bréviaire des laïcs.* Turnhout, Paris, 1948, Éd. Brépols ; 1 petit vol. cartonné, 48 pp. (12 × 16); 100 fr.
16. RR. PP. Bellouard et Moos, O. P. : *Complies du dimanche.* Paris, 1949, Éd. Ouvrières; 1 fascicule de 16 pp. (12 × 15); 17 fr.
17. R. Duvillard : *Prime et Complies.* Le Puy, 1947, Éd. Mappus; 1 plaquette, 48 pp. (13 × 18).
18. *Les Pèlerins chantent Matines.* La Salette, 1946; 1 plaquette, 24 pp. (13 × 21).

1. Introduction brève, simple et directe aux psaumes avec, en illustration, un bon choix de textes de nature à en faire souhaiter la connaissance et à en promouvoir l'usage dans la prière. Cette prière du Christ, qui est nôtre et « qui chante l'Église », aurait pu être plus fortement présentée comme prière d'Israël, donc de l'Église (= du Christ) *au sein de qui* elle devient *ma* prière, plutôt que comme ma prière qui rejoint l'Église : les psaumes ne sont-ils pas l'essentiel de la prière *liturgique*, c'est-à-dire *commune*, ecclésiale, et cela par leur nature, au moins en beaucoup de cas, comme par leur emploi séculaire ? C'est une nuance qu'il y aurait eu avantage à marquer. Plaquette à répandre comme première initiation.

2. Dans l'ordre du Bréviaire, donne pour chaque psaume : un titre expressif, l'origine, la « situation » historique, des sous-titres et une orientation spirituelle (pas le texte), le tout de très bon aloi. Tables et feuillets-repères détachés. « Une bonne action » en faveur de ceux qui pratiquent le Bréviaire, a-t-on dit; on ne peut que souscrire à ce jugement et recommander un ouvrage judicieux, conçu dans un esprit réaliste et qui aide à prier vraiment.

3. Choix de soixante-dix psaumes, texte français rythmé. Ni commentaires ni notes, simplement un classement (âmes hésitantes, pénitentes, confiantes, chantantes). Le genre adopté va moins à une traduction qu'à une paraphrase « sur les psaumes » (le mot est de l'auteur), a vrai dire inégalement heureuse.

4. Traduction française du nouveau Psautier latin 1945. Répond heureusement au désir toujours plus pressant de bonnes éditions françaises catholiques de poche. Bon texte avec sous-titres utiles, brèves introductions au sens spirituel et notes simples bien faites « pour tous ». Ce n'aurait pas été beaucoup augmenter la dimension de l'ouvrage que de donner une indication du sens littéral immédiat et ç'aurait été une richesse (voire une « excuse » pour certains textes qui déconcertent le lecteur moderne non averti); par exemple psaume XLIV : chant pour les noces d'un roi *qui prend le sens* d'un chant des épousailles mystiques du Christ et de l'Église; psaume CXXI : un chant de pèlerinage à Jérusalem, *figure prophétique* du rassemblement des nations dans la Jérusalem céleste (plus largement un mot d'introduction plus explicite sur les psaumes graduels), etc. Pourrait-on envisager aussi, dans une deuxième édition, l'indication, pour quelques psaumes, des principaux usages liturgiques (ainsi : psaumes II et CIX : Noël; psaumes CXXI : dimanches de l'Église, II[e] de l'Avent et IV[e] de Carême; psaumes LXXI : Épiphanie) ? Cela accroîtrait beaucoup l'intérêt du volume et serait peut-être possible sans sortir des limites de brièveté voulues par l'auteur — et opportunes. Tel qu'il est : un volume à recommander.

5. Réédition. Traduction rythmée de tous les psaumes dans l'ordre du Bréviaire. Voilà un ouvrage propre à réconcilier avec les traductions françaises rythmées. Nous ne pouvons faire mieux que de reproduire les lignes suivantes de la recension donnée, dans *La Maison-Dieu*, de la première édition et ce sera attirer de nouveau l'attention sur ce volume auquel on souhaite une large diffusion.

« Le défaut des traductions habituelles des psaumes est qu'elles enlèvent à ces poèmes toute résonance, tout éclat poétique. Ce sont des traductions en prose, sans charme, sans rythme, qui facilitent l'intelligence des textes sacrés, qui permettent de les méditer, mais ne peuvent se prêter à la récitation, surtout à la récitation chorale. La traduction du R. P. Roy est rythmée, poétique. Elle n'est pas « en vers »... Elle reste simple et vigoureuse. Elle s'appuie sur le texte hébreu et ainsi elle a toujours un sens... Son rythme, d'autre part, n'a rien d'un mécanisme fastidieux... Nous croyons que cette traduc-

tion des psaumes pourra rendre de grands services dans les assemblées de prière qui veulent puiser dans le trésor des prières de l'Église. »

6. Le nom de l'auteur, professeur à l'École Biblique de Jérusalem, est garant de la qualité des traductions et des commentaires qu'accompagnent chacune d'elles. Langue brève, virile et claire, avec des notes critiques heureusement groupées à la fin pour ne pas encombrer les pages de l'opuscule. Ce n'est qu'un choix d'une quarantaine de psaumes, parmi ceux qui sont le plus immédiatement utilisables par un chrétien non initié. C'est un livre de prière tout prêt où les psaumes sont groupés par intentions (lamentations, psaumes de pénitence, imprécations et supplications, élévations, actions de grâces, confiance en Dieu, contemplation). Excellente prise de contact avec le Psautier.

7. Réédition. Rapprendre aux laïcs à pratiquer l'office divin afin de les orienter vers une oraison *personnelle* vraiment théocentrique, où la louange domine, et qui prend sa source dans les textes inspirés et la prière de l'Église : telle paraît évidemment l'intention de l'auteur; elle est excellente et son livre contient maintes bonnes et fortes remarques en ce sens. Cela dit, qui doit l'être, une réserve s'impose, et elle est grave : l'impression d'ensemble que donne l'ouvrage est que l'office divin est un manuel de prière privée, un recueil de *formules de choix* pour l'usage *personnel* et non une *prière liturgique*. Faire de l'office la « prière de tous » n'est pas le faire déchoir de sa vraie dignité : louange de Dieu chantée par le Corps mystique du Christ, par le monde en son Chef Jésus. On pourrait dire que ce livre constitue les chapitres, non méprisables certes, *sur la prière privée autour de l'office*, d'un ouvrage dont on aurait omis les premières parties essentielles que le titre faisait attendre. On s'étonne que le sens des heures, qui marquent si fortement l'intégration de toute la création dans la prière du Corps mystique, n'ait pas fait l'objet d'un chapitre important, etc. Si l'intention était ainsi partielle, le titre fait fâcheusement illusion.

8. Le livre qu'on pouvait attendre sous cette signature : la suite, dans le même esprit et la même manière, de *La Messe expliquée par son histoire et sa liturgie* et du *Guide dans l'Année liturgique*. Au total, un livre très bon et nécessaire où l'auteur ne cache pas qu'il faille réhabiliter et restaurer une pièce essentielle mais terriblement méconnue, aujourd'hui encore, de la vie sacerdotale. Comme dans ses ouvrages précédents, l'auteur est excellent dans les vues générales; la qualité de ses pages fléchit parfois un peu quand il arrive au détail (par exemple la traduction des hymnes, pp. 116 et suiv., n'est pas sans bavures), mais on ne saurait lui en tenir rigueur dans de telles petites « sommes ». On aime des remarques décisives faites comme en passant (ainsi, p. 193, la signification parousiaque de l'Avent et de Noël soulignée par leur orientation vers l'Épiphanie — et bien d'autres). C'est évidemment le mauvais souvenir que l'auteur a gardé de son initiation (?) au Bréviaire quand il était séminariste — et

d'ailleurs son expérience des autres — qui le portent à être parfois très simple et à prendre le lecteur par la main comme un débutant (par exemple l'initiation à l'usage des psaumes, p. 64 et suiv.); on doit le féliciter de ce réalisme.

Quelques négligences de forme, sans doute au compte du traducteur, qu'il faut, pour l'ensemble, remercier de son travail; au compte de l'éditeur, une correction parfois insuffisante des épreuves (ainsi pp. 134-138), mais aussi un effort pour donner cet important ouvrage à un prix modique.

Cette fois, on nous présente vraiment la prière du Corps mystique, et la prière de chacun comme celle d'un fils porté dans le sein de sa mère l'Église (pp. 12-13). A lire et à faire lire.

Le contenu de l'ouvrage : Notions fondamentales (Le sens du Bréviaire. Aperçu historique. Le sens des heures). Les éléments du Bréviaire (psaumes, leçons, oraisons, éléments mineurs, ordinaire). L'esprit du Bréviaire (Composition et esprit des heures. Le Psautier de la semaine. L'année liturgique).

9. Plaider, contre le découragement de tant de pasteurs et le désintérêt presque unanime des fidèles, la cause d'une grande heure si riche et si désertée était œuvre digne d'un évêque. Un seul procédé authentique qu'a choisi l'auteur : en refaire connaître le sens. Conseils pratiques, notice historique, insistance sur la dignité de l'office en général et en particulier des vêpres, explication des textes : tout cela présenté d'une manière juste et abordable. Puisse-t-on arracher les convictions en répandant cet opuscule ! Il peut jouer un rôle efficace dans une si souhaitable et si difficile résurrection.

10. Un laïc prend en main la même cause avec les mêmes arguments, en un langage plus simple mais sérieux et qui dit l'essentiel — avec un bel optimisme qu'on souhaite fondé. Il désire aussi les vraies vêpres, en leur forme et leur langue traditionnelles; on ne peut que les désirer avec lui. Sa plaquette contient bien ce que peut entendre le « paroissien moyen » et réalise ainsi ce qui en était l'intention.

11. Texte complet pour tous les jours de l'année, avec traduction française de bonne qualité et très brefs commentaires sur les psaumes. Probablement la première édition de prime de cette sorte, convenablement présentée, avec le maximum d'efforts pour que le fidèle peu initié puisse se retrouver dans les renvois au propre. On se réjouit de voir prime mis tous les jours à la portée de tous, sans pour autant pouvoir espérer, pour des raisons pratiques qu'il est inutile de dire, que cet office du matin rencontre la même faveur que complies, que ce soit dans la prière privée, en famille ou dans les groupes.

12. La présentation est belle (le prix aussi...) et pratique, avec notes en rouge. Psaumes de chaque jour (à prime, le dimanche, on n'a retenu que les psaumes *Deus in nomine tuo*) avec les diverses antiennes pour le temps seulement. Non noté. Texte latin et traduction française. Convient pour réciter dignement ces offices.

13. Introduction, texte et, occupant la moitié de la plaquette, un bon et utile commentaire spirituel, qu'on aurait pu cependant donner plus nerveux. Pourquoi avoir adopté pour le texte de l'office (non noté) une si petite italique qui le rend pénible à utiliser ?

14. Excellente réédition d'un opuscule apprécié. Très bonne présentation typographique. La traduction des psaumes utilise la Bible de Jérusalem. Très heureuse refonte de l'avant-propos (P. Roguet). L'adjonction des complies du dimanche est fort opportune. Un bon service rendu aux fraternités de tertiaires séculiers et aux communautés de tertiaires régulières. Des signes rythmiques dans le *Salve Regina* et l'*O Lumen* auraient évité des maladresses fréquentes dans le chant de ces pièces par nos tertiaires.

15. Un essai de petit office bref en français. On ne suggère le chant que pour les hymnes — elles ne sont pas ce qu'il y a de meilleur dans cet office, quoique la traduction rende bien leur sens général. Un psaume par heure (sauf aux vêpres : trois — pas de matines), dont le choix est excellent (par exemple laudes, psaume CIII; none, psaume XXI; vêpres, psaumes CIX, XII et XXII). Oraisons bien choisies aussi parmi celles des dimanches (à prime et complies, celles de ces heures au Bréviaire). Le rythme des textes est assez libre pour permettre vraiment des traductions. Soit en privé, soit dans les journées d'études ou de récollection, cet office donnera un cadre de prière simple, profonde et digne, d'inspiration vraiment liturgique. C'est bien, comme l'auteur l'a voulu, « une réduction et non une caricature » de l'office, une initiation qui ferait souhaiter à cet essai un développement qui en multiplierait l'intérêt et en romprait la monotonie : par exemple un office dont les psaumes et les oraisons varieraient avec le temps liturgique et qui comporterait un propre des fêtes inspiré du grand office.

Une remarque, qui n'enlève rien à notre jugement favorable : il serait sans doute facile d'amener ceux qu'un tel office peut intéresser aux vêpres et aux complies du dimanche et, dans le cas de prière commune au cours de la journée de récollection, de les leur faire chanter au lieu de la récitation des « réductions » françaises ici proposées pour ces heures; celles-ci achèveraient de jouer leur rôle d'initiation en s'effaçant.

16, 17, 18. Trois adaptations françaises sur mélodies grégoriennes et tons liturgiques des psaumes, les deux premières notées et la troisième utilisant un jeu de caractère qui permet le chant sur des mélodies connues par cœur. Ce sont surtout les deux premières plaquettes qui nous intéressent par leur portée plus générale.

De telles adaptations sont une œuvre difficile sur l'opportunité et les possibilités de réussite de laquelle on n'a pas fini de discuter... Les auteurs ont aggravé la difficulté en cherchant, comme certains de leurs prédécesseurs, des formes rythmées ou rimées (le P. Bellouard a opté pour des vers de douze pieds) qui alourdissent souvent beau-

coup la langue (17), et par là même semblent compromettre l'utilité du texte français tout en s'éloignant de la liberté d'allure de la psalmodie latine pour laquelle ont été faits nos tons traditionnels. Pourquoi, *a fortiori*, un *Confiteor* rythmé là où tout le monde sait par cœur en français une prière « liturgique » qui se dit *mediocri voce* ? Pour l'application du français sur le médiante du 8e ton, le P. Moos propose une formule qui paraît compliquer pratiquement les choses sans les améliorer du point de vue théorique. Ce n'est pas non plus le français qui justifie l'alourdissement par deux ou trois notes doublées de certaines cadences des antiennes de 17 (*Salve Regina*), moins encore la finale en noire pointée et croche de l'*Alma* (p. 41) — ces antiennes nous paraissent, au reste, se placer dans ce qui s'est fait de mieux à notre connaissance comme adaptations françaises. Ceci pour dire qu'il est douteux que ces essais puissent convaincre ceux qui sont réticents devant cette méthode, du moins ceux qui, vivant moins près des masses populaires, posent le problème en des termes plus théoriques.

Ces essais, avouons-le donc, nous ont déçu. Nous ne saurions cependant être sincère qu'en réservant, sans paradoxe, notre jugement final... Pour ce qui est du principe même de ces adaptations, bien des hommes vraiment compétents ne savent plus trop que penser; M. Duvillard nous fait confidence de sa propre conversion et il ne s'étonnera point que certains n'aient pas encore fait la même route que lui. Pour ce qui est de la pratique, nous avons reçu cent fois l'assurance, venue de ceux qui ont l'expérience voulue, que les masses populaires répugnent si radicalement à l'emploi du latin que, *même pour des prières souvent répétées* (c'est le cas de 16 et 17, et le seul évidemment où l'on puisse songer à proposer cette langue aux dites masses), il constitue généralement un obstacle insurmontable [1]. Nous

1. Une expérience tout fraîche contredit, au moins partiellement, ce jugement. Dans un bourg de mille ou mille cinq cents habitants passablement pratiquants, le curé, désireux d'une vraie prière dont le texte soit compris de ses fidèles, a remplacé depuis assez longtemps les vêpres par les *Louanges vespérales* du P. Servel. Je les ai entendu chanter, surtout par les enfants, avec un entrain et une dignité émouvants et en fus impressionné. Mon passage dans la paroisse fut l'occasion d'une conversation franche, cordiale et animée entre ce prêtre et une vingtaine de ses paroissiens parmi les plus portés à soutenir leur pasteur dans ses efforts si intéressants, et déjà fructueux, de renouveau liturgique. Ces paroissiens, qui n'étaient nullement des « intellectuels » pour la plupart (commerçants, cheminots, etc.), furent à peu près tous d'accord, malgré les arguments pressants du curé, pour demander avec insistance, voire avec véhémence, le rétablissement des vêpres liturgiques en latin et finirent par obtenir la promesse que ce serait fait au moins de temps en temps. Leurs raisons : le français devient vite routine, autant que le latin, et l'on n'y fait pas plus attention au sens de ce que l'on dit; on comprend assez le latin pour prier vraiment; en latin, « on prie mieux » — malgré l'imprécision de cette formule, à laquelle ils furent presque unanimes à souscrire, on pressentait ce qu'ils voulaient dire : une langue sacrée, gardienne du mystère; le latin est la langue universelle de l'É-

savons aussi que l'adaptation de la langue vivante a été faite et est devenue banale en certaines régions — par exemple en Allemagne —, mais il faut dire que les diverses langues s'accommodent inégalement de ces transpositions. On ne peut pas priver le peuple de la prière liturgique ni du chant... Alors que faire ?

Il faut probablement maintenir qu'on doit orienter vers le latin tous ceux qui en sont *suffisamment* capables et qui ne sont pas seulement ceux qui l'ont *appris* au collège : beaucoup arrivent à le « deviner » assez pour s'en servir et être ainsi admis au bénéfice de l'authentique prière chantée de l'Église. Il faut se rappeler, avec la Commission des Cardinaux et Archevêques (1945), que le latin n'est pas la *principale* difficulté et qu'il reste surtout celle de l'initiation au genre littéraire et au sens spirituel des psaumes, comme à la profondeur théologique de la prière ecclésiastique. Il faut ensuite ne pas jeter la pierre à ceux qui tâtonnent à la recherche des adaptations françaises, même s'ils sont plus ou moins malheureux dans leurs résultats. En tout cas, il faut tenter le meilleur, ce qui est sans doute parier pour la simplicité, et de la forme française, et du ton des psaumes (8e préférable au 3e) et de la mélodie des hymnes (hymnes syllabiques). Probablement enfin, pour les antiennes — surtout les antiennes sur les psaumes — vaudrait-il mieux s'orienter vers des mélodies nouvelles (rappelant les mélodies traditionnelles ? Ceci peut faire une grosse difficulté le jour où l'on en viendrait à l'antienne liturgique) plutôt que de subir littéralement comme un carcan celles qui ont été faites pour un texte latin qu'on ne conserve pas. Œuvre qui demande du temps, une vraie compétence et aussi une volonté farouche de ne pas donner d'ersatz, moins encore de caricatures, à des fidèles moins cultivés. Conseils faciles de quelqu'un qui n'a été chargé que de critiquer le travail des autres...

Comme partout, l'expérience (il faut donc accepter l'hypothèse de faux pas) aura son mot à dire et son importance n'a pas besoin d'être soulignée.

P. Laféteur, O. P.

glise; et s'il s'agit des enfants, il est fâcheux de ne pas les initier pour plus tard aux vêpres latines qu'ils ne sauront ainsi jamais ni comprendre ni chanter. Au reste, le curé avait accordé sans difficulté que les « vêpres » en français n'attiraient pas beaucoup plus d'adultes aux offices de l'après-midi et ne les portaient guère à participer plus activement au chant. J'ai entendu, moins fortement affirmées d'ailleurs, les mêmes choses dans une autre paroisse où, cette fois, on demandait aux fidèles ce qu'ils penseraient du remplacement des vêpres par de telles paraliturgies.

Disons d'ailleurs qu'il s'agissait de deux paroisses « traditionnelles » et largement pratiquantes, ce qui peut enlever du poids à ces témoignages aux yeux de ceux qui pensent surtout à des communautés populaires en construction.

Le Bréviaire romain, latin et français. Nouvelle version du Psautier. 1 vol. relié et 28 fascicules, environ 8.000 pages (15,2 × 10). Labergerie, Paris, 1950.

Voici paraître enfin la réédition du Bréviaire romain latin-français édité en 1934 par le regretté P. Hugueny. Le R. P. Roguet a assumé personnellement cette énorme tâche.

Le Bréviaire nouveau se présente avec de notables différences d'avec son aîné. La présentation matérielle d'abord. On sait que le Bréviaire du P. Hugueny se composait d'un « corps » fixe (Ordinaire — Psautier — Commun des Saints) et d'un certain nombre de fascicules contenant les parties variables de l'office (Temporal et Sanctoral), fascicules qu'un dispositif de reliure permet d'adjoindre commodément en tête et à la fin du « corps ». La disposition du texte latin et de la traduction sur deux colonnes (et non plus sur deux pages) permet d'économiser un espace considérable et de réduire le format. L'économie de place ainsi réalisée a permis de supprimer presque tous les renvois dont l'abondance rendait les précédentes éditions peu maniables. D'ailleurs, le minimum de renvois qui subsiste a été évité par l'emploi de signets appropriés. Le texte intégral des rubriques générales a été remplacé par une introduction pratique à la récitation du Bréviaire, due à M. l'abbé Philippeau, qui paraîtra dans le fascicule de *Supplément*.

L'innovation la plus importante est l'utilisation de la nouvelle version latine du Psautier. « Il a fallu s'incliner devant une préférence très généralisée, de la part du jeune clergé surtout, en faveur de la nouvelle version », écrit le R. P. Roguet dans son Avant-Propos. D'autres le regretteront toujours, qui continueront à critiquer le caractère artificiel de cette latinité et ne se consoleront pas par la plus grande clarté du texte... Mais ceci est une autre question, et il est inutile de rouvrir ici le débat sur le nouveau Psautier.

On se réjouira sans arrière-pensée de ce qu'avant chaque psaume un titre bref exprime le sens général de sa teneur littérale. Une note en bas de page indique la valeur que prend le psaume en prière chrétienne, dans l'esprit traditionnel du mot de saint Augustin : « *Hic loquitur de Christo et Ecclesia.* » De plus — et ceci est une des qualités majeures de cette nouvelle édition — la signification profonde de l'emploi de tel et tel psaumes à l'occasion de telle ou telle fête est discrètement indiquée. Tous ceux qui sont sensibilisés au grand courant du renouveau biblique, qui redécouvrent la grande dimension christolo-

gique de l'Ancien Testament, se sentiront ici profondément à l'aise.

Les traductions — sauf pour les leçons scripturaires, où l'on a fait confiance à la compétence exégétique du P. Hugueny — ont été sérieusement améliorées. Et pour ne prendre qu'un seul exemple, voici côte à côte, dans les deux versions, l'hymne de none :

Édition 1934	*Réédition 1950*
Des choses, ô Dieu, force conservatrice, Qui, toi-même demeurant immuable, Des heures de la lumière du jour Règle la succession,	O Dieu, dont la force soutient le monde, demeurant en vous-même immobile et réglant les heures par les phases de la lumière du jour,
Donne-nous cette lumière du soir Qui garde notre vie sans déclin, Et que le prix d'une sainte mort, L'éternelle gloire, la suive sans délai.	Donnez-nous, sur le soir, cette lumière qui préservera notre vie du déclin, mais qu'une gloire éternelle la suive aussitôt, en récompense d'une sainte mort.

Par-delà ces indications matérielles, il est quelques remarques plus importantes à faire. Le latin est de moins en moins connu — entendons avec un peu de précision et surtout avec le minimum de sensibilité littéraire. Beaucoup de prêtres trouveront ici une aide précieuse. Mais ceux-là même d'entre nous qui savent honnêtement leur latin — et peut-être d'autant plus qu'ils le savent mieux — seront heureux de se référer au texte français, tant il est vrai, comme l'écrit le cardinal Suhard dans sa lettre à l'auteur, qu' « ils trouvent une saveur plus rare et une force plus impérieuse à la parole de Dieu quand elle va remuer en eux les résonances profondes de leur langue originelle ».

Mais le mérite le plus profond de cette nouvelle édition est d'avoir refait du Bréviaire un ami. Non plus ce livre un peu raide et distant dans sa présentation impassible et impeccable des textes à dire. Textes et rubriques y sont, bien entendu, mais avec de-ci de-là des indications fraternelles sur le sens des mots et des choses, avec des invitations discrètes à prolonger dans la source même une lecture dont on ne possède là qu'un extrait. L'homélie du mardi de Pentecôte donne vraiment envie d'aller lire ce qui précède et ce qui suit dans le *Tractatus in Joannem* de saint Augustin... Une rapide annotation sous le texte de saint Thomas pour le deuxième nocturne de la Fête-Dieu est bien appréciable. Et quand le cours régulier de l'Écriture nous ramène

à tel passage difficile, nous sommes bien reconnaissants de trouver en note un éclaircissement utile dans l'immédiat et qui met en goût d'approfondir davantage.

Au fond, nous aimons ce livre parce que nous le sentons traversé sans cesse d'une conception riche et pleine de la prière des heures, en même temps que d'une conception très réaliste de ce qu'est la vie de beaucoup de prêtres. Manifestement ici l'*onus Dei*, le fardeau de Dieu, voudrait s'effacer devant le seul *opus Dei*, l'œuvre de Dieu; et, au lieu que ce soit le catalogue harassant des textes à réciter à tout prix, avant de se refaire et se reposer l'âme en des exercices spirituels parallèles, c'est-à-dire sans communication, on nous offre une occasion concrète d'unifier les différentes aspirations de la vie spirituelle. Et pourquoi, par exemple, au temps de la fête du Saint-Sacrement, faudrait-il « expédier » le Bréviaire, au bénéfice des gestes de dévotion privée au Saint-Sacrement, ou au bénéfice de lectures spirituelles sur l'Eucharistie ? Pourquoi ne pas prendre la main de cet ami et se laisser guider dans l'extraordinaire richesse ici proposée et toute préparée des textes liturgiques ? Et dans quel livre spirituel sur l'Eucharistie trouvera-t-on mieux que les sermons de saint Augustin, de saint Ambroise, de saint Jean Chrysostome, de saint Thomas d'Aquin ?

On est heureux de posséder un texte dont on sent que la présentation a été inspirée, et par cette intelligence profonde de la prière liturgique, et par ce souci fraternel.

Th. Patfoort.

Église et liturgie, Communauté de Taizé-lès-Cluny, Communauté de Grandchamp : *L'Office divin de chaque jour*. Delachaux et Niestlé, 1949; 258 pp.

L'intense renouveau liturgique qui se manifeste à l'heure présente dans toutes les communautés chrétiennes est en voie de susciter dans la Réforme d'expression française une redécouverte des valeurs liturgiques traditionnelles dont on ne peut encore deviner les résonances œcuméniques. C'était, tout récemment encore, le nouveau service de liturgie eucharistique qui, après plus de quatre siècles, renouait une tradition déplorablement brisée par le Conseil de Genève. Le groupe romand d'*Église et liturgie*, qui a tant fait pour rendre possible cette découverte, annonce maintenant une nouvelle étape : celle de la prière chorale des heures, elle aussi très tôt disparue des communautés réformées. Il est significatif et heureux que les premières réalisations en ce

domaine soient étroitement liées à la naissance de communautés résidentes qui, avec toute la tradition cénobitique, s'essaient à faire revivre cette « parabole de l'Église » que fut la première communauté de Jérusalem : foyers ardents de vie évangélique, étapes pour les chrétiens qui œuvrent dans le monde. Dès 1943 une mince plaquette publiée aux Éditions Labor à Genève traçait les linéaments d'un office qui ne craignait pas de s'intituler *Office divin de l'Église universelle*, non qu'il eût la prétention de se substituer aux diverses liturgies traditionnelles, mais pour bien marquer que, né des découvertes de rencontres œcuméniques, il entendait tirer profit de toute la tradition des Églises d'Orient et d'Occident. L'entreprise n'allait pas sans risque; on a tant vu de ces liturgies artificielles faites à la colle et aux ciseaux parmi les rayons de bibliothèques coupées de la vie d'une communauté. Mais dès ce premier essai on pouvait admirer le tact et le sens ecclésial des rédacteurs : pas d'archéologisme ni d'encombrante érudition, mais, sous des formes partiellement neuves, le trésor de la Tradition.

Néanmoins, pour faire de ce schéma une liturgie vivante, il fallait la pratique assidue d'une communauté fervente, pour qui la célébration liturgique est l'aliment quotidien de l'oraison et la grande œuvre de louange la fonction première. C'est ici que vient se situer la collaboration des jeunes communautés masculine de Taizé-lès-Cluny et féminine de Grandchamp (Suisse). Leurs exigences soumirent les textes à une nouvelle révision qui les rendit parfaitement adaptés à la récitation chorale et même au chant; la disposition même ou le choix des textes fut parfois modifié; surtout, les besoins d'une liturgie quotidienne exigèrent un choix plus large pour éviter la monotonie.

Sous sa forme nouvelle, le recueil tient compte des temps liturgiques et fait même place à quelques commémoraisons : la Vierge Marie au 15 août, les anges, Jean-Baptiste, les apôtres. On retient, selon l'usage déjà établi des communautés anglicanes et luthériennes, et en accord avec l'antique tradition ecclésiale, les heures solennelles du matin et du soir; un bref office, immuable, est en outre proposé pour midi. La grande nouveauté tient à la variété de la disposition des offices, qui s'inspire les lundi et jeudi matins des matines fériales bénédictines, les mercredi et samedi matins des laudes, les mardi et vendredi matins de prime; pour le dimanche, c'est l'office de tierce qui a été choisi pour laisser la place centrale à la célébration eucharistique. L'office du soir s'inspire le vendredi de celui de none, les lundi et jeudi des vêpres romaines, les dimanche et mercredi des vêpres byzantines, les mardi et samedi de celui de complies. La lecture continue du Psautier maintenue selon la tradition monastique est étalée sur

un mois, et celle de l'Écriture sur deux années. A l'office du matin, des lectures patristiques — ou plutôt empruntées aux auteurs ecclésiastiques de tous les siècles chrétiens — sont prévues, mais aucune liste n'est encore proposée. Le chant, comme les textes, fait appel à des traditions diverses : grégorien, chants luthériens, cantiques réformés, etc., mais nous n'avons pas reçu le supplément musical édité par M. R. Conin à Genève.

Il y aurait beaucoup à dire sur cette tentative pleine de promesses. Les réalisations pratiques qu'il nous a été donné de connaître à Taizé-lès-Cluny sont extrêmement intéressantes. Les dangers que pourrait présenter la constitution de toutes pièces d'une liturgie nouvelle puisant à des traditions diverses nous semblent avoir été généralement surmontés : rien ne sent l'effort et l'artifice; on est vraiment en face de la prière jaillissante d'une communauté chrétienne : précieux témoignage et grande leçon pour tous ceux qui ont à élaborer des célébrations dans la ligne de l'authentique tradition liturgique. Entrepris dans les conditions les plus difficiles, sans le soutien d'une continuité vivante, l'effort d'*Église et liturgie* est dès à présent un ferment qui ne peut laisser indifférent aucun chrétien soucieux de rendre vie à une prière communautaire conforme aux aspirations de notre temps; et le recueil qu'il nous présente est un incomparable florilège en une langue à laquelle nous avons été trop peu accoutumés : dense, sobre, claire et rythmée : un français liturgique.

I.-H. Dalmais.

II

La Bible

Bible de Jérusalem

Les Livres des Rois, traduits par R. de Vaux, O. P. Le Cerf, 1949, Paris, 236 pp. (19 × 14).

Les Épîtres de la Captivité (*Philippiens*, *Philémon*, *Colossiens*, *Éphésiens*), traduites par le R. P. Benoît, O. P., professeur à l'École biblique. Le Cerf, 1949, Paris; 104 pp. (19 × 14).

Chanoine E. Osty : *Le Nouveau Testament*. Siloé, 1949, Paris; 564 pp. (11 × 18).

F. Amiot et Daniel-Rops : *Évangile, vie et message du Christ.* « Textes pour l'histoire sacrée ». A. Fayard, 1949, Paris; 494 pp. (12 × 19).

J. Dheilly : *A la découverte de la Bible — Plan de travail.* « Équipes enseignantes », 64, rue des Plantes, Paris-14e, 1949; 32 pp. (15,5 × 19,5).

M. Escholier : *Les témoins du Christ.* II : *De saint Paul à saint Jean.* Plon, 1949, Paris; 254 pp. (12 × 19).

P. F. Cuypers, O. P. : *Theologia biblica.* I : *De Deo Uno.* Marietti, 1949, Turin; 308 pp. (15 × 22).

J. Coppens : *Les harmonies des deux Testaments (Cahiers de la nouvelle revue théologique, 6).* Casterman, 1949, Paris; 148 pp. (16 × 24).

G. Bardy : *Les religions non-chrétiennes.* Desclée et Cie, 1949, Paris; 358 pp. (10 × 16). Coll. « Verbum Dei », 7.

A la faim de la parole de Dieu qui s'exprime de plus en plus vive dans le peuple chrétien, auteurs et éditeurs répondent de manière surabondante et quelque peu désordonnée. La Bible de Jérusalem, puisque ce titre est en train de s'imposer, s'accroît régulièrement et l'entreprise s'avère menée avec autant de ténacité que de compétence. Il n'y a plus à présenter ces plaquettes, d'aspect élégant, de typographie soignée, dignes en un mot d'être l'écrin de la Parole de Dieu. Les deux dernières ne font pas mentir la réputation de la collection. Le P. de Vaux donne la primeur du grand commentaire au Livre des Rois, mûri durant les années de silence. Traduction ferme et drue d'un texte complexe, tantôt fruste et tantôt poli par des historiographes de cour. L'introduction et les notes en facilitent l'intelligence littérale, mais n'aident peut-être pas autant qu'on le souhaiterait à pénétrer le sens religieux. Des références bien choisies à d'autres passages, aux prophètes et au Nouveau Testament, sont de plus en plus désirées. C'est à quoi s'est efforcé de satisfaire le P. Benoît dans sa traduction des Épîtres de la captivité, textes prégnants de tant de richesses, mais si pleins d'allusions qui déconcertent les modernes. La traduction est parfois un peu lâche, mais introduction et notes permettront de tirer plein profit de ces pages, les plus sublimes peut-être qu'ait écrites l'Apôtre, embrassant dans sa contemplation tout le « Mystère du salut » qu'il a reçu mission de révéler. Il est peu de livres de l'Écriture qui répondent à ce point à l'attente présente du monde.

La traduction du Nouveau Testament, par laquelle M. le chanoine Osty vient couronner ses précédents volumes, témoigne une fois de plus de sa parfaite réussite. Nous aurons enfin grâce à lui un Nouveau Testament français qui nous restitue toutes les nuances de l'original. Un seul regret : qu'on n'ait pas joint au volume une table analytique qui en faciliterait l'usage.

Le premier volume de la collection de « Textes pour l'histoire sacrée » choisis et présentés par Daniel-Rops est de bon augure. La tra-

duction de M. F. Amiot est précise, sobrement annotée. Un artifice typographique simple signale les textes contestés. Daniel-Rops y a joint une introduction générale sur l'Évangile, vie et message du Christ, et une introduction spéciale à chaque évangéliste; enfin on a eu l'heureuse idée de publier les quelques textes de la littérature profane des premiers siècles se rapportant au Christ. Une série de tables achèvent de faire de ce volume, fort bien présenté, un utile instrument de travail pour les chrétiens cultivés.

La mince plaquette de M. l'abbé J. Dheilly trouvera bien d'autres usagers que les instituteurs chrétiens, pour qui elle fut rédigée. Il n'existe pas de meilleur guide pour une découverte de la Bible. Chacune des grandes périodes de l'histoire sainte est centrée sur un aspect : matériau humain, constitution, territoire, âme commune, attente du Messie. C'est qu'en effet c'est à l'*Histoire du peuple de Dieu* qu'on veut nous introduire. Tant de chrétiens se trouvent désemparés devant l'assemblage complexe des Livres saints. Ils ont maintenant un plan-guide qui leur en débrouille l'écheveau et leur indique les chapitres fondamentaux. Joint à l'album de *Fêtes et Saisons* sur la Bible, ce cahier nous semble suffire à diriger le travail tant des cercles que des isolés. Il leur donnera d'ailleurs le désir et les moyens de compléter leur information.

Les prêtres peuvent maintenant disposer d'une réédition enrichie de la *Theologia biblica* du P. Ceuppens. Nous avons eu déjà occasion d'en signaler quelques volumes : voici le premier, le *De Deo Uno;* on connaît la manière et le but de l'auteur : fournir, en suivant l'ordre de la *Somme* de saint Thomas, un exposé exégétique précis et sûr des trésors scripturaires invoqués par les théologiens. Ces limites admises, ce volume et ceux qui suivront fourniront un guide sûr et une remarquable information.

La plaquette où M. le chanoine J. Coppens reprend, en les complétant, ses articles remarqués de la *Nouvelle Revue théologique* touche au fondement même de la théologie biblique sur un sujet redevenu fort actuel et controversé. L'immense érudition de l'auteur, la clarté de sa pensée font de ces pages la base indispensable à toute étude personnelle sur les sens de l'Écriture et l'unité de la révélation. Même si l'on estime devoir aller plus loin que l'auteur en faisant davantage confiance aux discernements de la pensée symbolique, on devra d'abord s'instruire auprès de lui des données réelles du problème et des trop nombreux sophismes auxquels il a donné lieu.

Avec M. le chanoine Bardy, nous dépassons le cadre proprement biblique. Néanmoins, ce n'est pas sans raison que son petit volume prend place dans la collection « Verbum Dei » (VII). Œuvre d'un spécialiste de l'antiquité chrétienne et de la rencontre de l'Évangile avec le monde païen, cette brève initiation comblera le désir de ceux qui ne peuvent recourir aux grandes histoires des religions. Comme on peut l'attendre de l'auteur, l'information est de bon aloi, l'exposé clair et aisément abordable. Un choix de textes en augmente la valeur en révélant les multiples expressions du sentiment religieux. Regrettons seulement que toutes les citations relatives au zoroastrisme soient empruntés au *Vendidad* tardif et non au *Yasmas*, et que pour

le manichéisme on n'ait pas fait appel aux documents récemment découverts en Égypte. Mais ce sont là vétilles.

Rappelons enfin, pour une prise de contact avec les temps apostoliques, le nouveau volume de M. Escholier, réédition d'un ouvrage qui a connu avant guerre un succès mérité. Vivant, clair, il peut entraîner les jeunes à prendre contact avec les textes. N'est-ce pas là son objet ?

I.-H. Dalmais.

III

Comptes rendus

Les Compagnons de Notre-Dame : *La Pâque du Seigneur*, Commentaire sur les offices de la semaine sainte. Préface du R. P. Louis Bouyer. Éd. « La Joie de l'Église », 10, rue des Pyramides, Paris-II^e^, 1949; 96 pp. (14 × 23).

A peine éclos lors des Pâques dernières, le petit livret des Compagnons de Notre-Dame a déjà aidé bien des chrétiens, des jeunes surtout, à entrer dans le mystère pascal par la voie même de l'Église : la liturgie. Un sobre commentaire, qui dégage la signification profonde de chaque office, rappelle le cas échéant les données historiques indispensables à son intelligence, mais surtout introduit à la contemplation du mystère.

Formés, ou déformés par un enseignement analytique — comment l'appeler encore une catéchèse —, entraînés à des méthodes de méditation qui exacerbent le besoin de logique auquel l'homme moderne n'est déjà que trop livré, beaucoup de chrétiens sont désemparés devant le rythme si libre, celui même de l'intelligence poétique, qui anime la liturgie. Aussi le chant des Ténèbres n'existe-t-il plus, et encore, que dans les monastères, remplacé dans les paroisses par des sermons plus appropriés : les grandes fonctions sont accomplies le matin, à une heure incommode, mais les soirées restent libres pour des veillées qu'on souhaiterait pouvoir appeler paraliturgies. Le rétablissement de la grande Veillée pascale, souhaité par beaucoup, se heurte à d'inexplicables difficultés, alors que la célébration d'une messe de minuit au cours d'une veillée de prière est devenue habituelle. Et c'est sagesse de la hiérarchie : le peuple chrétien n'est pas prêt à suivre le Mystère en la plénitude de sa célébration traditionnelle.

Merci donc aux Compagnons de Notre-Dame de mettre en mains de tous le guide qui les fera rentrer dans la « joie de

l'Église », dans la grande contemplation qui est en même temps un acte où le peuple chrétien tout entier revit chaque année la Pâque du Seigneur. Le maître ouvrage du P. Bouyer, indispensable aux prêtres et aux chrétiens les plus formés, est trop lourd pour beaucoup. Cette mince plaquette est rédigée pour être intelligible à tous : claire, sobre et fervente. Il faut qu'elle se répande à profusion.

C. H. Roberts and Dom B. Capelle : *An Early Euchologium : the Deêr-Balizeh Papyrus enlarged and reedited. Biblioth. du Museon*, 23; Louvain, 1949; 69 pp. et 6 planches.

La probité scientifique de Dom Capelle, soucieux de faire vérifier sur l'original une lecture du papyrus liturgique de Deêr-Balizeh, servi par l'ingénieuse patience et la compétence papyrologique de C. H. Roberts d'Oxford, ont amené la découverte de plus de trente fragments qui précisent et enrichissent considérablement notre connaissance de ce précieux document.

Tout d'abord le format original a dû être déterminé et, par suite, l'ampleur des lacunes (quinze lignes au moins entre les feuillets 2 et 3). Sa date est fixée à la fin du VI^e^ ou au début du VII^e^ siècle. Surtout, la mise en place des fragments négligée par Dom de Puniet, permet de rétablir en sa presque intégralité l'anaphore transcrite sur le fol. 2.

Mettant à profit ces restitutions, Dom Capelle ne s'est pas contenté de joindre à l'édition du texte en son nouvel état une précieuse collection de lieux parallèles qui vient, ligne par ligne, en enrichir l'interprétation. Il a pu préciser la nature et la signification des trois pages conservées, fragments d'un Euchologe. Les neuf et onze lignes qui sont venues s'ajouter au fol. 1 permettent d'y reconnaître trois oraisons déprécatives d'origines diverses, dont il demeure difficile de préciser la destination. Beaucoup plus important, le fol. 2, heureusement mieux conservé, nous transmet la plus grande partie d'une anaphore. En effet, douze lignes nouvelles contiennent la fin de l'intercession, traditionnellement insérée en Égypte au cours de la Préface, et le début du développement conduisant au *Sanctus*. Le verso correspondant fournit un nouveau témoignage du long maintien en Égypte d'une prière eucharistique déjà mentionnée par la Didachè. De l'étude minutieuse des textes et des parallèles, Dom Capelle conclut : « Texte ayant conservé des éléments très anciens, mais qui, au total, ne témoigne que pour le temps où fut écrit le papyrus : fin du VI^e^ siècle environ. A cette époque, une grande liberté ré-

gnait encore en Égypte dans la rédaction des prières centrales de la messe, mais la tradition est très ferme. »

Le fol. 3, que Dom de Puniet avait inséré avant le précédent, par suite d'une fausse interprétation du fol. 1, retrouve sa place primitive, déjà reconnu par Th. Schermann. Dom Capelle estime même que, malgré les quelque quinze lignes manquantes au début, il doit être la continuation immédiate du précédent. L'adaptation éthiopienne de la *Tradition* d'Hippolyte permettrait peut-être de se faire quelque idée du contenu des lignes perdues. C'est aussi grâce à la *Tradition* qu'il est possible de reconstituer approximativement le contexte baptismal, auquel doit se rattacher, semble-t-il, la profession de foi archaïque qui se trouve au verso.

Tels sont les principaux résultats que nous présente la nouvelle édition. Mais ce bref résumé ne peut donner une idée de la richesse de documentation rassemblée dans ces pages, œuvre d'un philologue averti autant que d'un liturgiste qui domine l'immense et disparate matériel de l'euchologie antique. Ce n'est pas seulement sur la liturgie égyptienne, si précieuse par l'antiquité de ses témoins, et ses rapports avec la liturgie romaine, que ces pages nous paraissent jeter un jour nouveau. Si le papyrus de Deêr-Balizeh n'a pas en lui-même l'importance que lui avaient attribuée ses premiers éditeurs, les gloses et les parallèles dont il est maintenant enrichi font de la nouvelle édition un document de choix pour les liturgistes et les théologiens de l'Eucharistie.

R. P. E. Mercenier : *La prière des Églises de rite byzantin.* Tome II. *Les fêtes.* II^e^ partie : *L'Acathiste, la quinzaine de Pâque, l'Ascension et la Pentecôte.* Monastère de Chevetogne (Belgique), 1949; 498 pp.

Voici enfin le troisième volume, si longtemps attendu, de la précieuse traduction des offices principaux de la liturgie byzantine, par les « Moines de l'Union » d'Amay-Chevetogne. Consacré aux offices de la quinzaine pascale, auxquels on a eu l'heureuse idée de joindre ceux de l'Ascension et de la Pentecôte, ainsi que celui de l'Acathiste si cher à la piété orientale, ce volume renferme les plus riches trésors de piété profondément dogmatique et de poésie. Des introductions brèves mais précises autant que pieuses facilitent, comme pour les volumes précédents, l'intelligence des textes et des rites. Plus que dans les volumes précédents on a tenu compte des usagers melkites. Pour la commodité des usagers, nombreux en ces jours, et parmi lesquels il faut ranger un nombre croissant de descendants d'émigrés et bien

des chrétiens du Proche-Orient, on eût souhaité que l'ordinaire des offices puisse être donné au moins pour l'essentiel en appendice, mais c'eût été grossir un volume déjà épais.

Il y a tant de choses en cette quinzaine où l'Église revit le Mystère pascal, qui est son mystère à elle autant que celui du Christ, le « Mystère » par excellence. Les plus grands mélodes de Jérusalem et de Byzance ont apporté leur contribution au trésor hymnographique que la grande Église de Constantinople a finalement adopté en le revêtant d'une pompe impériale, et diffusé à travers tout l'Orient, d'où il essaime à l'heure présente sur les terres les plus diverses. Liturgie œcuménique par excellence, où culminent les grands offices nocturnes du vendredi, du samedi et de la veillée pascale précieusement maintenue jusqu'à présent par les Russes. Les vêpres du vendredi saint, souvent alourdis chez les Grecs et les Melkites d'un abrégé des matines de la nuit suivante, sont un autre sommet où la piété la plus ardente et la plus populaire a réussi à s'intégrer dans une liturgie de haute portée dogmatique.

Souhaitons que beaucoup de chrétiens se nourrissent de ces textes et plus encore — car la liturgie est un acte — que ceux qui en ont la possibilité, et ils sont nombreux maintenant dans toutes les grandes villes, viennent participer à ces liturgies et y réapprendre, peut-être, l'exultante liesse du mystère pascal. Et souhaitons aussi que les traducteurs poursuivent leur œuvre et nous donnent quelque jour les offices du Carême, introduction indispensable à l'intelligence de l'ascèse de l'Orient chrétien.

I.-H. Dalmais.

Bruno-Bernard Heim : *Coutumes et droits héraldiques de l'Église*. Préface par Donald Lindsay Galbreath. In-8°, Paris, Beauchesne, 1949.

Il s'agit ici d'un travail de haute érudition, destiné à des usagers spécialisés dans une discipline où les bons adeptes ne se comptent pas par myriades.

L'ouvrage débute par un bon exposé historique des conditions dans lesquelles le blason, d'origine éminemment guerrière, est devenu chose d'Église : dès que, par l'institution des États généraux, le clergé devenait corps de l'État, concurremment avec la noblesse et le tiers, il convenait que corps et personnes ecclésiastiques eussent leurs « armes », distinctives et sigillographiques, au même titre que barons et bourgeois.

L'autorité ecclésiastique ou civile avait dès lors son mot à dire

sur l'octroi, la composition et l'usage des signes héraldiques; elle n'y a point manqué, et c'est de là que dérivent le droit et la coutume qui règlent le blason des clercs ou celui des corps cléricaux et assimilés.

L'écu lui-même obéit aux règles communes de la science héraldique pour ce qui en regarde les partitions, couleurs, métaux, fourrures, pièces, meubles, brisures, etc. Il importe grandement de connaître lesdites règles pour ne point commettre de monstruosités héraldiques. On n'y insiste que pour signaler, en toute charité, quelques mauvais exemples à ne point imiter dans l'avenir.

La partie la plus importante du travail est celle où l'auteur traite des signes, extérieurs à l'écu, relatifs aux diverses dignités et juridictions : Saint-Siège, Sacré Collège, dicastères, corps prélatices, basiliques, patriarcats, primaties, archevêchés, évêchés, prélatures et abbayes *nullius*, abbayes, ordres, congrégations, etc.

Tout est ici à lire et à mettre sur fiches pour ne risquer aucun impair. La pratique héraldique touche de plus près qu'on ne le pense la pastorale liturgique, puisqu'il y est question des signes convenus de la notion juridique du pouvoir exercé dans l'Église ou en son nom.

Rien ne doit être laissé aux fantaisies de l'improvisation, même avec les plus pieuses intentions apostoliques. Il y a des règles à suivre auxquelles l'Église doit tenir la main, les rappelant *opportune et importune* à quiconque essaye de s'en affranchir ou feint de les ignorer : le dernier rappel en forme solennelle ne date que de Pie X.

Souhaitons donc à toutes les chancelleries ecclésiastiques de pouvoir faire acquisition d'un aussi précieux ouvrage, en la complétant, par ailleurs, de la désignation d'un préposé capable d'en faire respecter les indications.

H.-R. Philippeau,
Vicaire à Saint-Louis d'Antin.

Theodore Klauser : *Der Ursprung der bischöflichem Insignien und Ehrenrechte.* Bonner Akademische Reden I. Scherpe Verlag. Krefeld (s. d.).

M. le Dr Th. Klauser, recteur de l'université de Bonn et professeur d'histoire de l'Église à la Faculté de théologie catholique, vient de publier une mince plaquette (25 pages de texte, 14 pages de notes) sur l'origine des insignes et prérogatives honorifiques des évêques. Ce n'est autre chose que son discours académique prononcé en décembre 1948 pour la prise du rectorat. Il ne fau-

drait pas que la minceur de la plaquette nous fît illusion; il s'agit là d'un travail de très grande importance dont les conclusions sont mises à notre portée et qui rend caduque la thèse du R. P. Braun : *Die liturgische Gewandung im Occident und Orient nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik*. Freiburg i. Br., 1907.

Loin d'être une création des évêques des IV^e^ et V^e^ siècles, qui auraient éprouvé le besoin de se distinguer des clercs inférieurs et des laïcs, et pour cela auraient pris modèle sur les dignitaires civils contemporains, ces insignes et prérogatives viennent de l'action de Constantin dès la fin de l'ère des persécutions; les évêques sont en quelque sorte entrés dans la hiérarchie administrative de l'Empire et ont été assimilés aux fonctionnaires des catégories supérieures avec le droit aux insignes et prérogatives attachés à ce rang.

Or, au Bas-Empire, il existait une minutieuse hiérarchisation des fonctionnaires, dont la classe supérieure était celle des « illustres », elle-même subdivisée en cinq degrés : les « illustres » ordinaires, puis les « magnifici », les « excellentissimi », les « gloriosissimi », enfin les « nobilissimi », — ce dernier degré étant réservé aux princes de la maison impériale. Or dès le Synode d'Arles de 314, les évêques écrivent au pape en lui donnant le titre de « gloriosissime papa », le plaçant par ce titre dans la catégorie des dignitaires impériaux la plus élevée : directement après la famille impériale.

Si donc il y a eu assimilation quant au titre, celle-ci doit se vérifier au niveau des manifestations extérieures chargées de révéler à la foule la qualité dont est revêtu le dignitaire. L'auteur s'attache particulièrement à trois insignes épiscopaux : le pallium, l'étole et les souliers. Tous trois font partie des insignes distinctifs concédés par l'empereur à certains hauts fonctionnaires. A titre de confirmation, on évoque le cérémonial de la condamnation du pape Martin I^er^ en 653, à l'issue d'un procès en haute trahison, et où l'on voit encore nettement la distinction entre les vêtements à caractère religieux et ce qui est insigne de dignité.

Enfin le manipule semble provenir de la « mappula » des hauts fonctionnaires impériaux, et la crosse épiscopale des cannes dorées des maréchaux de cour, les « silentiarii ». Quant à la mitre, elle ne serait pas sans relation avec le « kamelaukion » de certains hauts fonctionnaires, tel Cassiodore. Enfin le trône épiscopal est l'attribut bien connu qui sert à rehausser la majesté des membres élevés de la hiérarchie administrative de l'État au Bas-Empire.

Au service de cette thèse, il y a de minutieuses explorations

des textes historiques ou juridiques, ou des sources iconographiques. L'ampleur des notes rejetées à la fin de la plaquette permet de se rendre compte de la richesse de documentation de l'auteur. Comme preuve finale, celui-ci analyse avec beaucoup de finesse la célèbre « Donation de Constantin »; il montre que le faussaire romain, qui écrit entre 757 et 767, a encore parfaitement conscience de l'origine des insignes et des prérogatives honorifiques, alors que cette connaissance se perdra par la suite et sera remplacée par les interprétations spirituelles ou mystiques de saint Grégoire le Grand et surtout de la période carolingienne.

En terminant, l'auteur signale aux chercheurs quelques pistes intéressantes, entre autres : la signification chrétienne profonde de ces changements de sens des insignes et prérogatives honorifiques.

Il faut espérer que M. le recteur Klauser nous donnera sans trop tarder l'ouvrage dont cette plaquette esquisse les grandes lignes. Ce sera une importante contribution aux études sur l'épiscopat et intéressera à la fois la liturgie et l'histoire de l'Église.

D.-M. Jacquemin, O. P.

OUVRAGES REÇUS PAR LA RÉDACTION EN 1949

André (M.) : *L'Angélique Maria Goretti, l'Agnès du XX^e siècle*, Toulouse, 1949, Apostolat de la Prière (12 × 16,5), 80 fr.

Almanach du Croisé 1950, Toulouse, 1949, Apostolat de la Prière, 64 pp. (14 × 21), 50 fr.

Belorgey (Dom G., O. S. B.) : *Dieu nous aime*, Paris, 1949, Édit. du Cerf, 240 pp. (12 × 19).

Bessières (A.) : *Deux histoires d'amour chrétien, général de Sonis, Bienheureuse Taïgi*, Paris, 1949, Édit. Familiales de France, 116 pp. (12 × 19); coll. « Les Belles Amours », 150 fr.

Betschart (L.) : *A cœur ouvert ! Problèmes de la vie ouvrière*, traduit par J. Hivernage, Mulhouse, 1949, Édit. Salvator, 224 pp. (13 × 20), 250 fr.

Boisard (E., O. S. B.) : *Questions théologiques sur le mariage*, Paris, 1949, Édit. du Cerf, 134 pp. (14 × 22).

Brain (R.) : *Le cardinal Petit de Julleville*, Paris, 1949, Centre de Documentation sacerdotale, 100 pp. (16 × 25).

Cahiers de la Vie Spirituelle : Prudence chrétienne, Paris, 1948, Édit. du Cerf, 216 pp. (12 × 19).

Caraco (A.) : *Le livre des combats de l'âme*, Paris, 1949, Édit. de Boccard, 226 pp. (14 × 20).

Caviezel (F. W.) : *Ne demande pas pourquoi, un roman de la médecine au XX^e siècle*, trad. par J. Hivernage, Mulhouse, 1949. Édit. Salvator, 334 pp. (13 × 19), 350 fr.

Collin (B.) : *Les Lieux saints*, avec dix-huit photographies du R. P. Laval, Paris, Édit. Internationales, 242 pp. (15 × 23), 600 fr.

Cousinet (R.) : *Une méthode de travail libre par groupes*, Paris, 1949, Édit. du Cerf, 2^e éd. revue et augmentée, 138 pp. (13 × 19), coll. « Les Sciences et l'Art de l'éducation ».

« Culture Catholique », n° 1 (spécial) : *Présence de la Pensée chrétienne*, Paris, 1949, Édit. du Vieux Colombier, 128 pp. (12 × 19).

FINANCE (J. DE, S. J.) : *A pleine vie avec les jeunes*, Toulouse, 1949, Apostolat de la Prière, 172 pp. (12 × 16), 135 fr.

GILSON (E.) : *Saint Bernard*, textes choisis et présentés, Paris, 1949, Édit. Plon, 330 pp. (14 × 20), coll. « Bibliothèque spirituelle du chrétien lettré », 450 fr.

GRANDJEAN (L.), *Chrétiens dans notre temps*, Liége, 1949, La Pensée Catholique, 48 pp. (12 × 18).

HUNERMANN (G.) : *Le Père Damien de Veuster, l'apôtre des lépreux*, trad. par M. GRANDCLAUDON, Mulhouse, 1949, Édit. Salvator, 328 pp. (13 × 20), 330 fr.

JOUVENROUX (Dr R.) : *Journal d'un catéchumène, 1946-1947*, Paris, 1948, Édit. du Cerf, 208 pp. (12 × 18), coll. « Rencontres », n° 27.

LEKEUX (P.-M., O. F. M.) : *La petite Sœur Céline*, Paris, 1949, Édit. Albin Michel, 254 pp. (12 × 19), coll. « Pages catholiques », 300 fr.

Le livre de la famille chrétienne, Strasbourg, 1949, Édit. F.-X. Le Roux, 167 pp. (14 × 20), 275 fr.

LOUIS (A.) : *Le Renouveau catholique en France*, Liége, 1949, La Pensée Catholique, 68 pp. (12 × 18).

MAHIEU (Chan. J., vic. gén.) : *La sainteté dans la vie du prêtre*, Bruges, 1948, Édit. Beyaert, 160 pp (13 × 20), fr. belges 48 (dépôt à Paris, 55, rue du Cherche-Midi).

MORICE (H.) : *Les charmes de Jésus*, Paris, 1949, Bonne Presse, 174 pp. (12 × 18).

NEUBERT (E.) : *Vie de Marie*, 2e éd. corrigée et augmentée, Mulhouse, 1948, Édit. Salvator, 216 pp. (12 × 18), 240 fr.

PERRIN (J.-M., O. P.) : *Perfection chrétienne et vie conjugale*, Paris, 1948, Édit. du Cerf, 144 pp. (12 × 16), coll. « Le Cœur et la Croix ».

PINARD DE LA BOULLAYE (H., S. J.) : *La spiritualité ignatienne*, textes choisis et présentés, Paris, 1949, Édit. Plon, 458 pp. (14 × 20), coll. « Bibliothèque spirituelle du chrétien lettré », 540 fr.

PFLEGER (C.) : *Aux prises avec le Christ*, Mulhouse, 1949, Édit. Salvator, 274 pp. (13 × 20), 480 fr.

RAHNER (H., S. J.) : *Saint Ignace de Loyola et la genèse des Exercices*, trad. de l'allemand par G. DE VAUX, Toulouse, 1948, Apostolat de la Prière, 144 pp. (12 × 18), 120 fr.

RENAUDIN (P.) : *Mystiques et Saints de chez nous*, Paris, 1948, Les Édit. Nouvelles, 220 pp. (12 × 19), coll. « Témoignages d'aujourd'hui », 140 fr.

RICHOMME (A.) : *La belle vie de Notre-Dame*, Paris, 1949, Édit. Fleurus (18 × 27).

RONDET (H., S. J.) : *Mère de la divine grâce*, Toulouse, 1949, Apostolat de la Prière, 160 pp. (12 × 18), 170 fr.

SCHAEFFER (P.) : *Cantate d'Alsace, Jeux sacrés 3*, Paris, 1949, Édit. de la Revue des Jeunes, 96 pp. (14 × 19).

SCHAEFFER (P.) : *Mystère des Rois Mages*, suivi de *Nocturne aux Flambeaux*, *Jeux sacrés 1*, Paris, 1947, Édit. de la Revue des Jeunes, 104 pp. (14 × 19).

STAINIER (A.) : *Marie dans l'Évangile*, Liége, 1949, Édit. La Pensée Catholique, 24 pp. (12 × 18), coll. « Études Religieuses ».

THEROL (J.) : *Le Vitrail de la Résurrection*, préf. du R. P. de Parvillez, Paris, 1948, Édit. Saint-Germain, 220 pp. (11 × 17,5), 120 fr.

VILLEPELET (S. Ex. Mgr) : *L'esprit d'Ozanam*, Paris, 1949, Édit. Egloff, 158 pp. (12 × 17).

VINCENNES (J. DE) et OLIVIER (C.) : *La mèche qui fume encore*, Édit. de Maredsous, 1949, 228 pp. (14 × 22), 360 fr.

WALTER (O.) : *Pie XII, sa vie, sa personnalité*, Mulhouse, 1949, Édit. Salvator, 296 pp. (12 × 19), 390 fr.

WINOWSKA (M.) : *Le Fou de Notre-Dame, le Père Maximilien Kolbe*, Paris, 1949, Édit. du Cerf, 32 pp. (14 × 19).

Imprimerie AUBIN — LIGUGÉ (Vienne). — 4-50